7

经典与解释

■ 主编／刘小枫　陈少明



赫尔墨斯的计谋

《斐德若》义疏与解释学意识的克服（刘小枫）

正午十分走出洞穴（伽佐）

诗人诺瓦利斯的政治著作（乌尔林斯）

从“狂言”到“微言”（周启荣）

马一浮的“六艺论”（邓新文）

華夏出版社

INTERPRETATION & CLASSIC

赫尔墨斯的计谋

经典与解释

真实作为历史的基础我们应该了解：篇章布局与行文明晰作为手法应该通俗易懂。一个是肌体，另一个是肌体的健康。

——德莱顿《普卢塔克传》

当我专注于哲学与城邦之间的张力，也就是专注于政治哲学的至高主题时，就进一步确定了这种想法。至高形式的、或海德格尔式的当代哲学与古典哲学的区别，是由当代哲学的历史特性塑造出来的，以所谓的历史意识为先决条件，因此必须了解这种意识多少有些隐秘的根源。

——斯特劳斯《剖白》

“不死”是一种用以表达灵魂与存在之原初联系的方法。要是你同意，它表达着一个存在于时间中的心智思考永恒之物的能力。苏格拉底在某个地方说，正是诸神对存在的接近使他们像神（249c5—6）；正是人（man）对存在的接近（但，又是一种为“遗忘”所败坏的“跌落了的”接近）使他成为人（human）；诸如此类都可以通过这种说法来表达：灵魂是“不死的”。

——葛利斯沃德

对话的意义在于努力重新认识理式，灵魂的意义在于自己运动，理性的意义在于推动灵魂，还有自我认识那镜照般的本性之意义，依据认错诗（即《斐德若》中苏格拉底为悔过而作的第二篇赋——编者注），这一切都变得可以理解了。

——葛利斯沃德

责任编辑：陈希米　田娟华
封面设计：房海莹



ISBN 7-5080-3761-8
定价：36.00元

经典与解释(7)



赫尔墨斯的计谋

■ 主编／刘小枫　陈少明

華夏出版社

图书在版编目(CIP)数据

赫尔墨斯的计谋/刘小枫,陈少明主编.
-北京:华夏出版社,2005.6
(经典与解释)
ISBN 7-5080-3761-8

Ⅰ.赫… Ⅱ.①刘… ②陈… Ⅲ.柏拉图(前427~前347)-哲学思想-思想评论 Ⅳ.B502.232

中国版本图书馆CIP数据核字(2005)第049721号

赫尔墨斯的计谋

刘小枫 陈少明 主编

出版发行:华夏出版社
(北京东直门外香河园北里4号 邮编:100028)
经　　销:新华书店经销
开　　本:670×970 1/16
印　　张:22
字　　数:360千字
印　　刷:北京人卫印刷厂
版　　次:2005年6月北京第1版
2005年6月北京第1次印刷
定　　价:36.00元

目　　录

论题　赫尔墨斯的计谋:《斐德若》三题

古典作品研究

思想史发微

旧文新刊

书 评

(本辑主编助理:张丰乾 黄群)

论题　赫尔墨斯的计谋

——《斐德若》三题

《斐德若》义疏与解释学意识的克服

刘小枫

子曰："君子进德修业。忠信，所以进德也；修辞立其诚，所以居业也。"（《周易·乾文言》）

孔颖达疏："修辞立其诚，所以居业也，辞谓文教，诚谓诚实也；外修理文教，内则立其诚实，内外相成，则有功业可居，故云居业也。"

古代希腊的某个夏天的上午接近正午的时候，苏格拉底在城外溜达，遇到从城里出来的斐德若。为欣赏当时的名作家吕西阿斯的一篇"妙文"，两人趟过伊利索斯圣溪，上到山林中一处祭神之地，谈起情爱疯狂、公共言辞、文章做法等等与灵魂及其神们的关系。苏格拉底先针对吕西阿斯的赋搞笑似的拟作一赋，忽然感觉不对：在这清洁的祭神之处不可如此搞笑，苏格拉底赶紧做了悔罪祷告；作为补赎，苏格拉底随后正儿八经来了一通关于情爱、灵魂及其类型的长篇辞赋——据他说，在诵的时候有神附在他身上。接下来，苏格拉底与斐德若一起讨论了何谓好的言辞、何谓坏的言辞，何谓好的写作、何谓坏的写作，直到斐德若心服口服。

离开的时候，斐德若拔腿就要走，苏格拉底却说慢点儿，离开前该对这儿所祭的神作番祷告。于是，《斐德若》以苏格拉底的祷告结束：

【279b8】敬爱的牧神，以及所有其他在这儿的神们，祈求让我内在变得美好，我所有的身外之物与内在的东西【279c】在我身上不闹

别扭。祈求让我把有智慧看作财富，对于这类金子，我倒指望有一个明白人可携带和受用的那么多哦。

伟大的解经家施特劳斯十分看重，柏拉图的某篇作品中什么是独一无二的——也许，我们可以说，《斐德若》是柏拉图作品中唯一以苏格拉底的祷告结束的对话。

这意味着什么？

苏格拉底在雅典被审判时，控方提出的罪状之一是他不敬城邦的神们。《斐德若》的剧情发生在祭神的清洁之地——先还得趟过一条圣溪，然后苏格拉底感到有神灵在场，于是忏悔，随后苏格拉底有神附体，讲话中则大谈城邦的神们，临走前还来一番祷告……莫非《斐德若》要显明苏格拉底对城邦神的虔敬？

凡此在在显示，整篇作品很"属灵"或很"神学"——如此说来，《斐德若》是篇柏拉图的"神学"作品？哲人也写"神学"作品？有这种说法？

柏拉图的《法义》在写到第十卷时，突然中断讨论各种具体法的问题的进程，用了整整一卷来讨论"神学"——西塞罗已经注意到《法义》与《斐德若》有关联，关联在哪里？……《法义》的开场读起来不就像《斐德若》的开场？施特劳斯看出，《法义》卷十里的"神学"，就是《王制》卷二末尾苏格拉底与阿得曼托斯所讨论的那类"神学"问题，其问题起因是：城邦的缔造者当知道，诗人应该按照什么路子来写故事，如何在故事中正确地描写神们(参见《王制》379a 以下)。[1] 接下来，雅典异方人就谈到了写作、成理的辞与【神话】故事的关系以及写作与灵魂的关系等等，这些恰恰就是《斐德若》中谈论的种种主题——伯纳德特甚至提请我们注意：《法义》卷十的这段"神学"的中心教诲即《斐德若》的基本主题：灵魂的优先性。[2]

翻看一下《法义》卷十，雅典异方人说的话确乎与《斐德若》中苏格拉底的长篇讲话中说到的灵魂话题相同。

---

① 参见 Leo Strauss，The Argument and the Action of Plato's Laws，Uni. Of Chicago1977/1992，页 140 - 156。

② 参见 Seth Benardete，Socrates and Plato：The Dialectics of Eros，München1999，页 39；亦参氏著，Plato's"Laws"：The discovery of Being，Uni. Of Chicago 2000，页 284 - 312。

【896e8】因此,灵魂驱动所有天上、地上和海里的每一事物,通过自身的种种启动,这些启动名叫【897a】意愿、探察、监管、企望(βουλεύεσθαι)、正确和错误的意见、欢欣、痛心、勇敢、胆怯、憎恨和欲求——通过所有与这些相关的或原初的运动;这些运动还传到物体的次级【a5】运动,驱使每一事物增增减减、分裂结合,并伴随热、冷、重、轻、光滑、粗糙和柔软、明亮和黑、甜【897b】和苦;灵魂使用所有这些,每一次都把它作为理智——正确地说,神,为了神们(ἀεὶ θεὸν ὀρθῶς θεοῖς)——的帮手,教化(παιδαγωγεῖ)每一事物朝向正确的和幸福的东西,要么,灵魂与理智的缺乏结合,从而产生所有刚好完全相反的东西。[1]

施特劳斯告诉自己的学生们:中古时期的阿维森纳〈Avicenna〉就说过:唯独柏拉图的《法义》才是关于预言和天启的典范著作。由于柏拉图的苏格拉底一再把理智的灵魂与"神"扯在一起,新柏拉图主义以及随后基督教的柏拉图解经家很容易把柏拉图说的灵魂当成"神学"论题——费齐诺(Marsilio Ficino 1433 1499)写过一本书叫 Theologia Platonica【柏拉图的神学】,副题就叫作 de Immortalitate Animorum【论灵魂不死】。[2] 伊斯兰教的经师(如阿尔法拉比)和基督教的经师都称颂柏拉图的"神学",这究竟是一种什么样的"神学"呢? 毕竟,柏拉图是哲人,据说,哲人根本就是不信神的——柏拉图或他笔下的苏格拉底真的那么虔敬?

倘若我们考虑到《斐德若》的另一大主题修辞,就会感觉到上面这疑虑并非无中生有。在《斐德若》中,苏格拉底对斐德若讲,真正懂修辞术的人当会对不同的灵魂说不同的话。什么事情,只要苏格拉底自己说到,他就会做到——《斐德若》越到后面部分越难捏准苏格拉底的言辞,因为他在践行其关于修辞的主张:对斐德若这样的个体灵魂说话。于是我们难免会起这样的疑心:苏格拉底临行前的那番祷告会不会是一种"修

---

① 译文据 Thomas L. Pangle 译注,The Laws of Plato,Uni. Of Chicago 1980,参考张智仁、何勤华译本(上海人民版 2001)。

② 今有 Michael J. B. Allen 在 William Bowen 校勘、编辑的拉丁语文本基础上翻译的拉丁语-英语对照本(Harvard Uni. Press2001)。关于费齐诺的柏拉图《斐德若》注疏,参见 Michael J. B. Allen 的两书: Marsilio Ficino and the Phaedran Charioteer: Introduction, Texts, Translations (1981),The Platonism of Marsilio Ficino: A Study of his Phaedrus Commentary, Its Sources and Genesis(1984),均为 Uin. Of California Press 出品。

辞"？在柏拉图记叙的别的场合(比如《会饮》)，苏格拉底并不那么真的对城邦的神们虔敬呀？退一万步说，倘若苏格拉底心目中真的有个"神"，这神是什么？或者问，苏格拉底临行前的祷告，是在对哪个神祷告？

这里并非要来告知读者，什么是《斐德若》中的神，而是企望表明，探询这一问题其实困难重重。

《斐德若》在柏拉图作品中的位置

《斐德若》属柏拉图三十五部拟曲作品中最具文学性的四篇短名作之一(其他三篇为《会饮》、《斐多》、《普罗塔戈拉》)，但在柏拉图作品中的位置，却长期游移未定——按古人的看法(据小第欧根尼记载)：《斐德若》是柏拉图写下的第一篇对话。[1] 十九世纪德国的柏拉图翻译和诠释大家施莱尔马赫沿用此说，其说法是：柏拉图的作品按事先想好的教育方案写作而成，主体可分为三组，每组由三部对话构成主干，若干作品构成附属部分：

第一组：《斐德若》—《普罗塔戈拉》—《帕默尼德》；

第二组：《泰阿泰德》—《智者》—哲人(名为"哲人"的对话，据说柏拉图曾计划写但并没有写，施莱尔马赫此指《会饮》和《斐多》)；[2]

第三组：《王制》—《蒂迈欧》—《克里蒂亚》；[3]

《斐德若》排在首位作为柏拉图作品的开端，施莱尔马赫——固然据他说依据的是"亚历山大时期的"古典语文学家——其实，这种安排也意味着强调，《斐德若》是理解柏拉图所有作品的开端。

意图说在十九世纪中期遭到猛烈攻击，随之兴起的编年说占据了支配地位——经古典语文学家们勘定，柏拉图作品的编年史大致可分四个时期：早期—过渡期—中期—晚期。经考订，《斐德若》属柏拉图的晚期

---

① 第欧根尼《名哲言行录》(马永翔等译，吉林人民版 2003)III38："有种说法是，《斐德若》是他的第一部对话，因为它的主题有一种年青人的清新气息；然而狄凯亚尔库责难说，它的整个问题都粗俗不堪。"——前半句原文为：λόγος δὲ πρῶτον γράψαι αὐτὸν Φαῖδρον καὶ γὰρ ἔχειν μειρακιῶδές τι τὸ πρόβλημα.

② 看来，哲人、政治家和知识分子(智术师)是柏拉图非常关心的三类人。什么样的意图？哲学的三重辩护——《斐多》的主要对话人是自然哲人，在形而上学面前为哲学辩护，《申辩》几乎是独白，在城邦面前为哲学辩护(《克力同》属于《申辩》)；《会饮》是与诗人聚会，在诗人(和智术师)面前为哲人辩护。

③ 参见 F. D. E. Schleiermacher, Über die Philosophie Platons, Hamburg1996，页 44－45。

作品，尽管其文风活泼、对话生动，不像其他晚期作品那样徒有对话的形式，内容上也多与早、中期的作品主题相近，从而，过去流行的所谓苏格拉底在柏拉图最后的作品(指《法义》)中消逝了的说法就不再成立[1]——海德格尔的学生、著名的柏拉图解经家Bröcker接受此说，将《斐德若》置於柏拉图所有作品最后(并将《法义》判为伪作)，至于为何《斐德若》在文风和内容上像中期作品，他的解释是：柏拉图想要显示自己老了还能发"少年狂"[2]——然而，从十九世纪迄今，古典语文学界一直有人坚持：《斐德若》属柏拉图的中期作品，显得是在《会饮》和《王制》之后、《智术师》、《政治家》、《斐勒布》以及《蒂迈欧》之前的作品[3]。

斐德若在柏拉图作品中出现且仅仅出现过三次，依次分别是：《普罗塔戈拉》—《会饮》—《斐德若》。在《普罗塔戈拉》中，斐德若不过是一笔带过的人物，仅仅提到他是智术师的崇拜者，毕恭毕敬地坐在那儿等听普罗塔戈拉讲演(315b-c)；在《会饮》中，斐德若虽非中心人物，但位置不简单，恰是他提出了颂扬新"神"的倡议——看起来就像是智术师在雅典启蒙的结果。在《会饮》中，苏格拉底虽然推翻了将爱若斯捧为新"神"的说法，但在那个场合，苏格拉底主要的交锋对象是厄里克西马库斯、尤其阿迦通和阿里斯托芬两位诗人；何况，苏格拉底正式发言时戴上了女巫狄俄提玛的面具，因而实际并未直接面对斐德若。在《斐德若》中，苏格拉底与斐德若单独在一起，即便谈的一些话题与《会饮》相同，也大为延伸了——再说，倘若伯纳德特的看法不错：《普罗塔戈拉》与柏拉图所有的作品不同，坚持要在四重传统德性(智慧、正义、审慎、勇敢)上再加第五重德性—虔敬(《苏格拉底与柏拉图》，前揭，页45)，那么，在《会饮》中，推重虔敬的是阿里斯托芬；但阿里斯托芬推重虔敬并没有诚意，在《斐德若》中，苏格拉底尽显虔敬之能事，而是否有诚意确又是个大问题……

其实，分期说与意图说很难截然分离，何况，有些作品的分期难下定论(《帕默尼德》、《斐勒布》、《蒂迈欧》究竟属于中期还是晚期，难以定夺)，我们也不好说柏拉图作品有一个成熟过程，或者有过后期否定前期

---

① 参见 Charles H. Kahn, Plato and the Socratic dialogue: The philosophical Use of a literary form, Cambridge Uni. Press 1996, 页371。

② 参见 Walter Bröcker, Platos Gespräche, Frankfurt/a. M 1967/1999 五版，页522-523。

③ 参见 Luc Brisson,《斐德若》译注，导言，Paris, 2000，页33；亦参 Thomas Alexander Szlezak, Platon und die Schriftlichkeit der Philosophie: Interpretationen zu den frühen und mittleren Dialogen, Berlin, 1985。

的转变。因此，二十世纪初，意图说又重新抬头——关键在于如何把握柏拉图的写作意图。

要把握柏拉图的写作意图，就得从作品主题入手。可是，《斐德若》与柏拉图的多数作品不同，其论题显得颇为多样，以至于早在最初编辑柏拉图全集时，编辑家们就为定"副题"伤脑筋（布里松告诉我们：《斐德若》在编辑史上先后有过五个第一副题）：论灵魂？情爱？善？修辞术？美？何况，由于柏拉图在《斐德若》中提出了不信任写作的论点（其次是《书简七》），争议不休的有关柏拉图是否有不成文或不公开的学说（《论善》）的问题，[1]与《斐德若》有极大关系。

无论一个著作家写了多少著作，较为基本的总不过是其中的几部——换言之，一个著作家的基本思想意图总是反映在其几部较为基本的作品中——海德格尔甚至认为，一个思想家一生所想的其实就是一个唯一的问题。倘若如此，柏拉图所想的"唯一的问题"是什么呢？按伯纳德特的看法，在柏拉图那里，"人"第一次成了"形而上的问题"——情爱被作为一种"形而上的激情"来看待。按过去的（自然哲学的）理解，人的问题恰恰是形而下的、而非形而上的。说柏拉图哲学使得"人"第一次成了"形而上的问题"，无异于说，柏拉图把形而下的当作形而上的来看待，把过去的形而上的变成了形而下的来看待——用施特劳斯的说法，在柏拉图那里，最高的东西同时是最低的东西，反之亦然。

由此来看，伯纳德特以为，柏拉图的基本著作可以说是《王制》、《蒂迈欧》、《斐德若》和《会饮》——在《王制》和《蒂迈欧》中，柏拉图通过"人的政治问题"抵达了一种在体论（the ontology），从而表达出"人"作为形而上学问题本身究竟是怎样的；在《斐德若》和《会饮》中，柏拉图则通过对激情（爱欲）的探究走向他要面对的在体论（参见《苏格拉底与柏拉图》，前揭，页19－21）。这样看来，在柏拉图作品的整体结构里，《斐德若》的确是基础，因此，从研读《斐德若》入手，可以使得我们对柏拉图的基本思想和整个作品系统有一个较为切实的把握——在四部结构内部，《斐德若》与《王制》相配（都是非常政治性的作品），《会饮》则与《蒂迈欧》相配；在四部结构外部，《斐德若》与《高尔吉亚》、《普罗塔戈拉》、《法义》等联系十分紧密。

---

① 据说亚里士多德传下的都是不对外的著作，现今发现的其唯一对外的著作是《雅典政制》。

关于《斐德若》的译本

——读任何古代经典作品,都得事先摸清版本情况。倘若有人问我:你读过《论语》吗? 我若回答"读过",恐怕就不地道——准确的回答应该是:读过何晏集解的《论语》或皇侃疏的《论语》或朱熹集注的《论语》或程树德集注的《论语》或康有为注的《论语》或姚永朴所汇解注的《论语》。同样,除非我们可以直接读 Burnet 编辑的古希腊文版本或其他什么经古典语文学家编辑的原文版本,读柏拉图总得通过某个译本,而恰恰读柏拉图(遑论翻译)的作品,选择译本尤为重要。

正如坊间可以见到十三经的白话译本一样,西文的柏拉图作品的白话性质译本也不少见,正儿八经读柏拉图的,不会去看这些本子,至少得找像样、可靠的注疏本为研读的凭靠。

《斐德若》的英、法、德诸语种译本虽然不少,注疏性质的版本则不多见。

最早的《斐德若》英文注疏据说是十九世纪 W. H. Thomspon 的本子(The Phaedrus of Plato, with English notes and dissertations, London, 1868),然后要过了差不多一百年,才有柏拉图经学大家 R. Hackforth 的《斐德若》译注(Plato's Phaedrus, translated with an introduction and commentary, Cambridge, 1952),随后 G. J. de Vries 的《斐德若》笺注(A Commentary on the Phaedrus of Plato, Amsterdam, 1969)虽没有译文,却广为业内人士称道,对理解希腊语原文非常有帮助(此前有 W. J. Verdenius 做的类似的笺注 Notes on Plato's Phaedrus,见 Mnemosyne IV 8, 1955,页 265-289,不及 Vries 细致);晚近最善的本子,当推 C. J. Rowe 的希—英对照加笺注的本子(Plato: Phaedrus, with translation and commentary, Aris & Phillips, 1986/1988 修订第二版)。

Leon Robin 编辑、注释和法译的本子 Phèdre 成于 1933 年,后收入法文的柏拉图全集 Platon: Oeuvres Complètes IV. 3(Paris 1950),八十年代,Cl. Moreschini 在这个本子基础上重新编辑希腊语原文、P. Vicaire 提供新的翻译(1985);不过,如今业内更为推重的是 Luc Brisson 带导论(颇详)和注释更为详尽的译本(*Platon*, *Phèdre*, Flammarion/Paris 1972,多次再版,笔者所用的是 2000 版);晚近 Jacques Cazeaux 的译本(Poche/Paris1997)在注释和疏解方面都极有特色,义疏方面用力尤多。

德文的《斐德若》译本不少,但注释和疏解一向都不理想——Apelt 的全集本(1923)未能完成《斐德若》的翻译和注释,采用 Constantin Ritter 的译本(1922),注释不多,编码也未尽规范;德语的"柏拉图全集研究版"虽为希—德对照(采用施莱尔马赫译本),但注释不多,而且德译与经考订的希腊语原文多有对不上的地方(Erich Loewenthal 编的"柏林版全集"中的《斐德若》选用的是 Ludwig Georgii 译本);长期流行的 Kurt Hildebrandt 译本带导论和注释(86 条,Kiel, 1953/1957),译文的确较善,可惜后来重印时(1979/2002 版)删掉了 1953 年版非常有意思的长篇导言,注释也多有简化。1993 年,Ernst Heitsch 主持的"柏拉图翻译注疏全编"推出了由 Heitsch 本人做的《斐德若》德译、注疏(Platon: Phaidros, Übersetzung und Kommentar, Göttingen,

1993)，带详细注疏(16 开本 160 页)，才使得德语的《斐德若》注疏堪与英、法语种的《斐德若》注疏比肩。

《斐德若》的汉译有朱光潜先生在六十年代据 Leon Robin 译本、参照 J. Wright 和 Jowett 译本逐译的本子和晚近由王晓朝教授翻译的译本，带注疏性质的汉译本尚未见到。

如何读《斐德若》

明确了较好(较可靠)的译本，仍然没有解决如何进入文本或者说如何来读它的问题——毕竟，我们距离古希腊年代远久，又经过了现代启蒙思想的洗礼，离古代经典不仅时代久远、尤其精神境界已经很远。可以设想，任何一位古代高人所写的东西都远远高于或遥遥远于我们之所想，即便有了可靠的文本摆在面前，我们若想接近文本中所想和所表达的，实际上相当困难。为此，我们还得求助于前人解读该文本的经验，吸取其中所达到的理解深度。

当然，解读与原作毕竟不在一个层次，对于前人的理解，就像学习中国经学一样，得先摸清家法——对现代学人的解读，则得多存几分小心。

与柏拉图的其他文本不同，对《斐德若》的解读牵涉到二十世纪西方学术思想的重大变动。

1922 年，为申请马堡大学的副教授位置，海德格尔给时任马堡大学哲学系教授的纳托尔普提交了一份题为“对亚里士多德的现象学阐释：解释学处境的显示”的报告书(中译见《中国现象学与哲学评论》第五辑，孙周兴译，上海译文版，2003)，无论就海德格尔本人的思想发展史还是就整个西方学术思想的发展史而言，这篇报告都具划时代意义。

从解释学史的角度看，这篇史称“纳托尔普报告”的论文提出并阐明了现象学的解释原则，将现象学的“朝向事情本身”和现象学地“看”的功夫挪过来解读古代经典文本，其深远影响和历史的穿透力难以估量。

“纳托尔普报告”提出了现象学的解释学原则(占全文一半多篇幅)，却并未在具体解读古代文本方面深入细致地施展这一原则，仅用三分之一多一点的篇幅扼要概述了用这一原则解读亚里士多德《尼各马可伦理学》卷六、《形而上学》卷一(1－2)和《物理学》卷一、二及卷三(1－3)的要领。海德格尔绝非那种仅擅长讲道道不会实际“操作”的哲学家，他在自己的课堂上对古代文本施展了深入细致的解读功夫——1922 年，施特劳斯慕胡塞尔名到弗莱堡大学，觉得没学到什么东西，却从时任讲师的海

德格尔解释亚里士多德《形而上学》卷一的课上得到了终身难忘的印象:"如此细致、透彻地剖解一份哲学文本,真是闻所未闻、见所未见!"(参见"剖白",详后)。

看来,要领略海德格尔的解释学魅力或者说从他那里真正学到点东西,还得听他讲课——我们如今当然只能读讲课稿。从现今整理出来的海德格尔二十年代的讲课稿来看,最深入、细致、完整地施展其现象学的解释学原则的讲课当是1924—1925冬季学期在马堡大学开课解读柏拉图的《智术师》(Platon:Sophistes, Frankfurt am Main, 1992,"全集"卷19,页610)。就一篇四万来字的古代作品,竟然写了六百多页(译成中文怕得有五十万字),不拿话来说么——如此深入细腻的解读首先是为了走出自己的思路:据说,海德格尔在1923年夏天开始着手构思《存在与时间》,为此,海德格尔解读了《智术师》。[1] 读过《存在与时间》的读者恐怕都对其开篇的题辞性提问有印象——海德格尔一上来就引用了《智术师》中的苏格拉底的一段话。

1924—1925年海德格尔对《智术师》的解读分为两个大的部分:导引和主部,共81节。

一开始,海德格尔来了一段Vorbetrachtung(1-3节),可以称为"预先的观察",提出解读柏拉图的对话必须得有双重准备:哲学—解释学的准备(现象学的方法和意图)和历史—解释学的准备。在这里,海德格尔用了颇显其个人魅力的说法:"从光亮的地方进入冥暗的地方"(vom Hellen ins Dunkle);引人注目的是,与这种比喻性说法对应的是"从亚里士多德到柏拉图"——海德格尔由此亮出了自己的解释思路:从亚里士多德的形而上学论题走向柏拉图的《智术师》。

接下来的导引部分(Einleitender Teil)分三章(4-26节,篇幅约一百六十多页),依次解释亚里士多德《尼各马可伦理学》卷六(2-6)、《形而上学》卷一(1-2)、《形而上学》卷一(2;2)和《尼各马可伦理学》卷六(7-10)、卷十(6-7),与"纳托尔普报告"中的解释范例大致相同,但"报告"没有涉及柏拉图,可见,"报告"中提出的对亚里士多德的现象学解释还仅仅是引而未发:海德格尔从亚里士多德那里发现,ἀλήθεια【真理或真

---

[1] 参见Otto Pöggeler, Der Weg Martin Heideggers, Pfullingen1983,页351以下;中译本《海德格尔的思想之路》,宋祖良译,台北:仰哲版1994,页108:"在拟定《存在与时间》时,海德格尔解释了柏拉图的《智者篇》"。

实】乃柏拉图的存在研究的地基，海德格尔觉得，正是这个地基(Boden)需要彻底翻检。

随后是一个过渡(27－32节，近四十页)：海德格尔把名词ἀλήθεια还原为动词ἀληθεύειν，由此锁定论题——从亚里士多德的问题出发来探究柏拉图辩证法的首要特征，具体到《智术师》中的存在研究。在这里，海德格尔进一步解读了亚里士多德的《形而上学》卷四(1－2)中的哲学—辩证法/智术，然后解释亚里士多德的第一哲学观念。

“导引”和“过渡”加起来两百多页，换言之，对亚里士多德的解读占了解读柏拉图《智术师》的三分之二的篇幅。

主部(Hauptteil)题为“柏拉图的存在研究：《智术师》义疏”，分两个部分逐段解读《智术师》。

解读开始之前，海德格尔先来了一段Vorbemerkungen(33－35节)，这些个“预先的评注”提出了εὖ λέγειν【言说得体】与智术、辩证法和哲学的连带关系，随后依据古典语文学家H. Bonitz陈述了《智术师》的结构和段落划分。“预先的评注”过后又有一个“导引：对话的准备”(36－40节)，解读《智术师》对话的开场部分(216a－219a)。

用二十二页篇幅说完开场，海德格尔正式端出解读《智术师》的第一部(Erster Abschnitt，41－58节)：“寻找智术师们实际生存的逻格斯”，分四章逐段解读《智术师》219a－237b：第一章“一个定义方法的例子”(解读219a－221c)——第二章“智术师的定义”(解读221c－226a)——第三章岔出去，通过解读《斐德若》讨论柏拉图对λόγος的一般态度(50－55节)——第四章转回来接着解读《智术师》226a－236c中对“智术师”的界定(56－58节)。

第二部(Zweiter Abschnitt)题为“在体论的解说(Ontologische Erörterung)——非在者的在(das Sein des Nichts－Seienden)”，接着逐段解读《智术师》的236e－264b，分导论及三章(59－81节)，其中，第二章“在者概念中的种种困难”解读《智术师》242b－250e(63－71节)显得是整个解读的重点，又分为导论和三个部分。

由此，海德格尔从明亮的地方进入冥暗的地方去探了一番险，对《斐德若》的解读就出现在海德格尔进入冥暗的半途(第一部第三章)。

海德格尔对《斐德若》的整个解读篇幅有43页、共6节(页308－352)，其实仅两节在逐段解读《斐德若》第二部分，其他四节为相关讨论——下面是其解读纲目。

第三章:柏拉图对修辞术(Rhetorik)的态度:解读《斐德若》

§50 导引性的注解:

a) 柏拉图对修辞术的两歧态度,一般性特征——柏拉图之前的修辞术:πειθοῦς δημιουργός【劝服的神匠】——柏拉图的态度:《高尔吉亚》中否定,《斐德若》中肯定;

b)《斐德若》中的争议——施莱尔马赫关于《斐德若》乃至关于柏拉图本身的论题;历史-考订的柏拉图研究的开端——狄尔泰和施莱尔马赫;

§51《斐德若》的一般特性:

a) 所谓的《斐德若》的不对称(die vermeintliche Disparatheit)和中心论题:就其与存在(爱、美、灵魂、言谈【Rede】)的关系中的人的亲在本身;

b)《斐德若》第一部分的一般特性:λόγος对于《斐德若》的中心论题的特殊含义——苏格拉底热爱作为自我认识的热情(Leidenschaft zur Selbsterkenntnis)的λόγος(以及言谈);

c)《斐德若》第二部分的一般特性:按三个方向(修辞术与真相【Wahrheit】,真相与辩证法,修辞术作为ψυχαγωγία【灵魂导引】)划分《斐德若》第二部分——柏拉图对λόγος的肯定评价——先眺(Vorblick):柏拉图对作为"文字"(Schrift)的λόγος的怀疑。

§52 在与《智术师》的关联中来回忆《斐德若》解释的意义:

获得关于λόγος的取向,即作为希腊人那里的求知性哲学的田地(Feld der wissenschaftlichen Philosophie bei den Griechen)——迈向对《斐德若》第二部分的解释;

§53 修辞术的论证作为人的亲在的积极可能性(《斐德若》第二部分,259e-274a):

a) 看真相(das Sehen der Wahrheit)乃修辞术的可能条件:1. 追问修辞术的可能条件εἰδέναι τὸ ἀληθές. δοξάντα πλήθει. ὀρθότης: 2. ἀπάτη的本质——一般特征——其结构ὁμοιοῦν——其对象:"本质性的"东西;

b) 辩证法中的看真相,一般的特征:辩证法的两大基本成份συναγωγή【综合】和διαίρεσις【分析】——συναγωγή作为ἀνάμνησις——辩证法作为修辞术的可能条件;

c) 修辞术作为ψυχαγωγία【灵魂导引】:其可能条件和权利(Recht)——总结:辩证法作为修辞术的地基;

d) 柏拉图和亚里士多德与修辞术的关系;

§54 柏拉图对λόγος的怀疑(《斐德若》第二部分,274b-279c):

a) 游谈无根的λόγος的在体论的可能性;

b) 对文字的批判:白鹭神忒伍特(Theuth)传说——文字作为μνήμη【记忆】的弱点——λήθη——σοφίας δόξα——文字不过是障碍(ὑπόμνησις)——缄默与成文的λόγος的无防卫性——真正的、成文的λόγος——成文的λόγος作为εἴδωλον【影像】;

c) 柏拉图在《书简七》中对λόγος的态度;

d)ψυχή【灵魂】的恰当把握作为真正的λόγος(διαλέγεσθαι【辩证】)的前提;

§55 过渡:《斐德若》和《智术师》中的辩证法:

a)《斐德若》中辩证法之特征的收获及限度——柏拉图和亚里士多德与辩证法和修辞术;

b)《智术师》中进一步建构辩证法的动机:辩证法的“对象”的差异(在者-在与在之结构)。

由此概观性的了解,除叹服海德格尔的思想学问博大精深,我们兴许还可以得到这样的印象:

1. 海德格尔对一个文本的解读善于从大的问题意识出发——我们所谓的“高屋建瓴”,这个“高屋”(问题意识)就是如何解构西方的形而上学传统;

2. 解读文本时,不是切割文本,像新康德主义者们那样划分什么“本体论”、“认识论”、“实践论”来观看文本,而是从头到尾完整地“看”文本;[1]

3. 在解读的过程中,海德格尔的现象学的“看”善于逮住文本中的一些关键语词,详究这些语词在文本中的行程。

4. 海德格尔的现象学的“看”在“悬搁”成见、直指文本中的“实际”的时候,文本的外部形式也一同被“悬搁”——换言之,海德格尔的解读丝毫没有顾及柏拉图作品的文学特征。

1937年,海德格尔的学生克吕格(Gehard Krüger)出版了《激情与洞见》,逐段(但非逐句)解读柏拉图的《会饮》——海德格尔解读文本的现象学—解释学原则在这次解读中遭到抵制。克吕格的解读同样“高屋建瓴”,他提出将康德以来的启蒙哲学置于与柏拉图的古典哲学对质的位置——不是从现代的康德出发来读柏拉图,而是从古代的柏拉图出发来读康德。

不过,与海德格尔一样,克吕格在解读《会饮》时,仍然没有对柏拉图作品的文学形式给予足够关注——按施特劳斯的说法,从哲学角度提出

---

① 从头到尾连贯地解读一部经典作品的方式并非海德格尔的发明,而是解经学的古老传统,海德格尔不过在哲学领域恢复这一传统而已。1919年巴特发表的《〈罗马书〉释义》就是逐段诠解。古典语文学界在解读柏拉图作品时,通常也是通篇诠解。天主教背景的德国哲学家Josef Pieper写过一本《热情与神性的疯狂:论〈斐德若〉》(*Begeisterung und Göttlicher Wahnsinn*, Kösel, 1962, 英译本:*Enthusiasm and Divine madness*, St. Augustines Press, 2000),即通篇诠解——不过,与海德格尔相反,仅前半部分。

要关注柏拉图作品的文学形式的，是克莱恩(Jacob Klein)。1935年的时候，克莱恩的柏拉图《美诺》注疏(A Commentary on Plato's Meno，1965/Uni. Of Chicago Press，1987)就已经写好了，虽然该书直到1965年才面世，但自1936年以来，克莱恩就不断在朋友中和课堂上讲自己在《美诺》注疏中践行的解读原则——《美诺》是篇哲学味很浓的作品，近乎枯燥，克莱恩却仍然发掘出其中的"戏剧性"。

克莱恩是海德格尔的学生，很可能亲自听过海德格尔解读《智术师》的课——克莱恩的《美诺》注疏的导言部分就对观性地谈到《斐德若》与《智术师》的关系(参见前揭书，页10-16)。在晚年，克莱恩对海德格尔有这样一段回忆：[1]

> 当初我蜻蜓点水地学习黑格尔、数学和物理学，到了我重拾研究的时候，就在我居住的小镇，大学碰巧来了一个人，他便是海德格尔。恐怕你们当中很多人都听过他的名字，部分人也可能透过让人受不了的英译本读过一些他的作品。我不会口若悬河地谈海德格尔，我只想指出，他是当代一位非常伟大的思想家，虽然其道德品质比不上其聪明才智。听了他的课，我给一件事吸引住了：破天荒有人能让我明白到另一个人所写的东西，我是指亚里士多德的作品。这件事打破了我先前陷入的恶性循环。我感到自己开窍了。从此，我就认真严肃地做研究，是为己之学，绝不含糊马虎，也不再蜻蜓点水。

克莱恩的解读同样"高屋建瓴"，其解释学意图似乎是与克吕格商量好了的——就区分古典哲学与现代哲学并从现代哲学的支配性力量中摆脱出来而言，克莱恩与克吕格完全一致，从而颠转了海德格尔在解释古典文本时的方向——不是挖掘、进而解构古典哲学的"地基"，而是站在这地基上用古典哲学之镜来鉴照现代哲学，而非像时髦做法那样，用现代启蒙哲学来鉴照古典哲学。[2] 克莱恩在回忆中接着说：

---

① 施特劳斯与克莱恩，《剖白》(何子建译)，见刘小枫编，《施特劳斯与古典政治哲学》，张新樟等译，上海三联版，2002，页721-734。

② 克莱恩后来还做过柏拉图的三部曲(《泰阿泰德》、《智术师》、《政治家》)义疏，其解读的解释学视野就在于，质疑现代科学思想的合理性。

> 我认为，人们必须区分古典思维方式与现代思维方式。我们的世界乃至我们的知性能有今天的样子，都以大约五百年前所发生的某种变化为基础，这变化既渗透到我们的思维里，又普遍弥漫于我们周围的整个世界；这变化更造就了人类最伟大的成果之一，即数学物理学，以及与数学物理学相联系的一切附属学科；这变化还促成了我们以一个奇特的拉丁词称之为“科学”的东西。这种科学衍生自古典思维方式，但这种衍生物同时也是一种能遮蔽我们视力的稀释物。我的研究使本人得出如下结论：我们必须重新学习古人所知道的东西；只要有可能取得真正的进步，我们就仍然应该坚持不懈地进行科学研究；然而，我们所熟悉的科学也能带来倒退，并导致人们基本遗忘了种种要紧不过的事情。基于这些研究和此番领悟，就产生了一个问题：人们应该受到什么样的教育？

如果说，海德格尔将现象学的“看”挪到解释学领域来解读古典作品堪称肇兴于德意志浪漫派的解释学的重大推进，那么，克吕格－克莱恩的柏拉图解读就堪称抵制、克服、扭转这种现代解释学意识的开端——尽管这次克服或扭转的最终完成，还要等到1964年施特劳斯的《城邦与人》的问世。

三十年代中期，施特劳斯与克莱恩和克吕格均书信频仍，[1]他们共同分享了用古典哲学来鉴照现代哲学的思想方向——但在这一时期，施特劳斯并没有马上着手解读柏拉图，而是在两件事情上作艰辛的寻索：一方面，他进一步深究霍布斯，以便搞清楚现代哲学的理据，另一方面，对现代犹太哲学的关注使得他要回到源头去看中古的犹太教“哲学”，沿这一方向往前走，施特劳斯发现了阿尔法拉比的柏拉图解读。这两件事情使得施特劳斯在思考古典哲学与现代哲学的关系时要想得深远得多，从而逐渐形成了以柏拉图式政治哲学的读经来打断现代解释学两腿（历史意识和宗教形而上学）的学问方向——正如我们即将看到的那样，这一学问方向与柏拉图的《斐德若》有实质性的内在关联：哲学与宗教（或神学）的关系。1938年2月16日，施特劳斯写信给克莱恩说，自己在研究迈蒙尼德的《迷途指津》上又有了新的发现：

---

[1] 参见施特劳斯，《走向古典政治哲学：施特劳斯书信集》，Heinrich Meier编，朱雁冰译，即将由华夏出版社出版。

> 如果我在若干年后引爆这个炸弹(要是我会活得到那么久的话),一场大战就会爆发。Glatzer——他现在就在这里——对我说过,从犹太教来看,迈蒙尼德要比《圣经》重要;如果有人要从犹太教中除掉迈蒙尼德,就除掉了犹太教的根基。(你知道 Glatzer 的这个说法:很清楚的是,对于天主教来说,托马斯·阿奎那比《新约》重要)。由此会得出一个有趣的结论:从史学上可以确定,迈蒙尼德就其信仰来说绝对不是个犹太人,这一仅仅是史学的确定具有重要的现实意义:哲学与犹太教原则上不相容(《创世记》第2篇"清楚"表达出这一点)得到了很好的证明。①

施特劳斯的第一部作为政治哲学的解经学(而非解释学)的功夫之作到四十年代末才让世人见到,这就是著名的《论僭政》。② 可是,这部著作精细地逐段解读的是色诺芬而非柏拉图的作品。为什么首先选取色诺芬的作品作为古典政治哲学的样本来解读,施特劳斯在给友人古特曼的信(1949年5月20日)中有如下解说,这封信恰恰与十年前给克莱恩的信中说的事情相关:

> 但是,就迈蒙尼德来说,这里的困难依然很大。如果我的猜测不错,迈蒙尼德就是一个远比今天的所谓激进含义要激进得多(in viel radikalerem Sinn)的"哲人";至少可以说,他是真正意义上的激进"哲人"。这里马上就会出现如下问题:如果负责任的话,究竟可以公开暴露这种可能性到何种程度;这个问题马上使得隐微论(esotericism)问题变得非常现实,或用当今的时髦说法,变得具有"生存性"(existentiell)。这就是为什么我要提出隐微论这一原则性问题——亦即思想与社会的关系问题——的原因。出于某种战略上的考虑,我想以非犹太人为对象。我选择了色诺芬,部分因为他与苏格拉底问题有关,部分因为,[我对迈蒙尼德的]猜测恰好切合这样的情形:如果即便像色诺芬这样一位看起来无害的作家,也会用或者用过隐

① 转引自 Heinrich Meier,《施特劳斯思想中的神学-政治问题》(刘平译),见迈尔,《古今之争中的核心问题:施米特的学说与施特劳斯的论题》,林国基等译,北京:华夏版,2004。

② 施特劳斯,《论僭政》,即将由华夏出版社出版。

> 微写作术，那么，像迈蒙尼德或柏拉图这样并非像色诺芬那样看起来无害的作家，就更会用这种写作术了……那本小书（《论僭政》）是初尝性研究。我打算在某个时候搞完色诺芬的四篇苏格拉底文章的疏解。（转引自迈尔前揭书，同上）

这里提出的哲学的写作方式的重要性，就柏拉图的作品而言，最为明确地谈及这一问题的就是《斐德若》。

接下来，施特劳斯并没有推出对色诺芬的其他作品的解读，而是推出了《自然权利与历史》和《城邦与人》，前者并非解经式的著作，后者则是，从而接续了《论僭政》的写作方式：施特劳斯在这里依次解读了亚里士多德的《政治学》，柏拉图的《王制》，修昔底德的《战争史》。

为什么是如此解读次序？

倘若回想并对比一下海德格尔的解经思路—亚里士多德的《形而上学》—柏拉图的《智术师》—前苏格拉底的"自然"哲人，也许可以推测：施特劳斯的解经次序在显示一条（针对海德格尔）根本扭转现象学－解释学对古希腊经典文本的还原性解读的解读方向。在这种作为政治哲学的解经方向中，现象学的"看"并没有被抛弃，而是被扭转了"看"的方向：海德格尔的现象学的"看"所看的"事情本身"是 ta onta，施特劳斯的现象学的"看"所看的"事情本身"是 ta pragmata——亦即哲学与宗教或者哲学与政治（城邦）的关系。

在柏拉图经学中，《斐德若》的文学形式问题一直引人关注：这部作品并不像《普罗塔戈拉》、《会饮》、《斐多》那样，具有一种内在的"戏剧性推动力"，也不像《王制》那样，具有丝丝入扣的戏剧性推论力，整部作品在结构上分成两大部分，就像是个被一分为二的东西：前半部分由三篇颇长的讲辞构成，后半部分则是关于辞令和写作的讨论。对于这样呆板、似乎缺乏有机统一的作品结构，人们要么以为，《斐德若》是柏拉图的败笔，要么认为，如此结构必有深意。倘若断定必有深意，首先就得解答被一分为二的两部分的关系。由于这两部分不仅在文学形式上不同，内涵上似乎也相反，《斐德若》甚至被称为"雅努斯式的对话"（Janus－dialogue），具有两张不同的面孔——据说一张面孔为前期作品、一张面孔为后期作品（参见 Kahn 前揭书，页 372）。

《斐德若》的雅努斯式面孔呈现的会不会是哲学的两张面孔或哲学与城邦（与宗教）之间的张力？

在施特劳斯心目中,政治哲学的最高议题就是哲学与城邦或哲学与宗教的张力——《城邦与人》的书名呈现的正是这一张力,而《斐德若》的场景在一开始不就展现了这一张力?

没错,施特劳斯在《城邦与人》中解读的是《王制》,而非《斐德若》。可是,《斐德若》恰恰就在《王制》的背后,是《王制》题中之义的延伸或张力性的背景。[1]《斐德若》这场戏发生在城外的山林,斐德若刚刚从吕西阿斯家出来,手里紧紧攥着吕西阿斯的一篇"情赋"——我们当会记得,《王制》的戏发生在城里、就在吕西阿斯父亲克法洛斯的家里,而且吕西阿斯的兄弟珀勒马科也参与了这场城邦中的谈话;我们当会记得,《王制》的戏发生在苏格拉底观看过异邦神祭节目之后,《斐德若》则发生在祭神之地,从而,哲人与神的问题使得《斐德若》不仅与《王制》、也与《会饮》紧扣在一起(不妨再想想斐德若在《会饮》中的位置)。

受康德哲学所塑造的现代哲学传统影响,今人对柏拉图作品中说得极为含混的所谓"相"(理式、理念)翻来覆去想,脑袋都想烂了,一些人还自以为想出了点名堂,却少有人想,为什么柏拉图要把这个如今我们的所谓"关键词"说得来含含糊糊。施特劳斯并不跟着康德哲学所塑造的现代哲学的思路去想,在给伯纳德特的一封信(1961 年 5 月 17 日)中,他写道:

> 多年前,我深受如下事实影响:格劳孔虽对理念的理据毫无思想准备,但几乎马上就接受了。他提及摩摩斯(【译按】Momos,希腊神话中的一位神祇)就提供了一个线索。简言之,他由诸神祇(某种神祇,这些神祇没有恰当的名称)为理念做好了预备。谁都知道,胜利女神(Nike)出现在马拉松赛跑、撒拉米斯等地,无论张三还是李四雕刻的这胜利女神,也无论她在甲地还是乙地受到崇拜等等,胜利女神都是一个样子。换言之,理念代替了诸神。为了做到这一点,诸神成了理念的原型。但是,由于理念原理并非仅是一种神话,这个原理必须包含"什么是神"这个问题的答案。从这一点来看,我匆匆做出如下结论:首要且最重要的运用"什么是"这个提问(结构)的乃是这

---

[1] 沃格林也看到这一点,在他的柏拉图解读次序中,《斐德若》紧接《王制》,并将《政治人》与《斐德若》放在同一个章节来谈。参见 Eric Voegelin, Plato, Uni. Of Missouri Press, 1957—2000,页 135 – 169。

个问题："什么是神"。毋需赘言，这个问题与"什么是人"的问题同值。这个想法提供了通向阿里斯托芬和其他更多事情的钥匙。（转引自迈尔前揭书）

《城邦与人》正是以"什么是神"（quid sit deus）这个问题结尾——我们记得，施特劳斯在解读《法义》卷十的时候再次提到这一问题及其与《王制》和《斐德若》的关联。可以说，"城邦与人"这样的题义用在《王制》上不错，用在《斐德若》上更恰切——因为，《斐德若》具有雅努斯式的面孔。

在为《斯宾诺莎的宗教批判》所写的英译本导言中，[1]施特劳斯对自己的思想历程有深切的描述——晚年的"剖白"，则是这一描述的清晰、扼要、浅显的重述，其中对"政治哲学"的说明，几乎可以看作是无意中给柏拉图《斐德若》的πρόβλημα【主题】作的简洁而准确的说明。

当我专注于哲学与城邦之间的张力，也就是专注于政治哲学的至高主题时，就进一步确定了这种想法。至高形式的、或海德格尔式的当代哲学与古典哲学的区别，是由当代哲学的历史特性塑造出来的，以所谓的历史意识（historical consciousness）为先决条件，因此必须了解这种意识多少有些隐秘的根源。（《剖白》，前揭）

我们已经看到，海德格尔对《斐德若》的解读仅仅细读的是后半部分，因而可以说仅仅看到的是雅努斯的一张面孔。不仅如此，海德格尔的解读虽然涉及的恰恰是哲学的政治方面，却对这一方面视而未见，读出的仍然是λόγος的形而上学问题——按施特劳斯在这里的看法，像海德格尔这样锐利的"现象学"眼力也没有看到哲学的政治性质，乃因为他的现象学的"看"仍然受现代哲学的"历史意识"的支配。胡塞尔的现象学宣称，要从"地基"上重新盖房子——海德格尔的"背叛"向胡塞尔表明，他根本就没有摸到哲学的"地基"（即便提出了所谓"生活世界"也罢）——施特劳斯则向海德格尔表明，他同样没有摸到哲学的"地基"：哲学与城邦（或宗教）的张力（施特劳斯的自编文集以讨论胡塞尔—海德格尔的现象学打头，绝非偶然）。

---

[1] 中译（汪庆华译）见贺照田编，《学术思想评论》第六辑，吉林人民版，2002。

看来,如何读解《斐德若》的确不是个一般性的解释学问题。

解释学后学的"撕书"

在火热的 1968 年,初出茅庐的后现代思想代表德里达在 Tel Quel 学刊(1968,32 - 33 期)上发表了长文《柏拉图的药》(La pharmacie de Platon,后收入 La dissemination, Paris, 1972, 页 69 - 198),解构地解读了《斐德若》。

德里达写了好多书,其中有三本书可能是其基本性的作品:1967 年的《声音与现象》(La Voix et le Phémonène),针对作为西方形而上学传统的最后结果的胡塞尔——同样是 1967 年发表的《论文字学》(De la Grammatologie),针对整个西方形而上学的书写传统(解读卢梭《论语言的起源》)——1968 年的《柏拉图的药》,针对西方形而上学的源头柏拉图(解读《斐德若》)。[1] 这样的写作次序也许显明了一种思路或问题意识:胡塞尔 - 卢梭 - 柏拉图;换言之,德里达对《斐德若》的解构式解读同样"高屋建瓴"——以此勾销西方传统的政治书写,撕毁西方传统的逻格斯精神。

《柏拉图的药》与柏拉图的《斐德若》一样分为两个部分(共含 9 节),但却并非对《斐德若》的通篇逐段疏解。

简短的引言过后的第一部分含 5 节:第一节以 Pharmacée【药】为题,在《政治人》、《智术师》等作品的关联中引出《斐德若》中出现的"真理之名"(nom de la vérité)问题——德里达一上来就逮住吕西阿斯的"文稿"(书)与苏格拉底所讲的忒伍特神话之间的差异或者说逻格斯/神话二元对立;第二节以 Le pére du logos(逻格斯之父)为题,解析苏格拉底所讲的忒伍特神话;接下来的第三节 L' inscription des fils(线的刻写/文字)和第四节 Le Pharmakon【药】已然离开《斐德若》文本,讨论"药"这一语词在柏拉图的其他主要作品如《王制》、《法义》、《蒂迈欧》、《斐勒布》、《普罗塔戈拉》、《泰阿泰德》、《智术师》等等中的用法;有"药"必定有开"药"人——很简短的第五节以 Le Pharmakeus【药师】为题。

---

[1] 德里达的著作编年,参见诺里斯,《德里达》,吴易译,北京:昆仑版 1999;《声音与现象》有杜小真译本(香港社会理论版,1995,辽宁教育版,1999),《论文字学》(又译《论文迹学》)有汪堂家中译本(上海译文版,1999),《柏拉图的药》的中译本(张宁译)正在翻译之中,将由北京三联出版。

第二部分含4节(6-9节),其实是5节,因为第二部分一开始有颇长的一段论述——尽管如此,德里达并没有将此标为一节,从而第一和第二部分的小节数并不对称。在这一部分,德里达把《斐德若》中柏拉图对书写的批判与《王制》中对民主政体的批判联系起来,以此显明所谓逻格斯中心主义与西方政制传统的关系。据说,正是凭靠苏格拉底对“好”的书写(刻写在人的心中、通过对真理的回忆得到保存的逻格斯)和“坏”的书写的区分,一种理性化的政治要求才得以可能:成为所谓好公民就是儿子在父亲的要求和监管下通过学习逻格斯而成为守规矩的人,理性的逻格斯(二元区分=好/坏、对/错)是柏拉图推崇的政体最后且最高的权威,这种自我永存的逻辑就是所谓真理和社会秩序的监护者。

德里达同样从胡塞尔那里承接了现象学的“看”,从海德格尔那里承接了细致深入地解读文本的还原性追究——《柏拉图的药》并非对《斐德若》的通篇贴近文本式的详解,而是针对整个所谓柏拉图的“药”的隐喻,从而看起来与海德格尔的《柏拉图的真理学说》有一种解释学上的连带关系:海德格尔通过解读“洞穴”神话来解构柏拉图的所谓真理-逻格斯学说,其解构方式就是用所谓真理-逻格斯学说来切割柏拉图的作品;德里达把真理变成“药”,通过解读《斐德若》中的忒伍特神话来解构柏拉图的所谓 le pharmako-logos 教诲,其解构方式就是用所谓 le pharmako-logos 来切割几乎所有柏拉图的主要作品。然而,尽管德里达把结构主义的语义分析技术反向地运用到现象学的解释学中来、实际上并未给解释学——具体地说给古典作品的解释学带来什么转折,而是带来推进(或者说激进化):海德格尔的解构在德里达那里变成了“撕书”。

“解构”一词并非德里达的发明,海德格尔已经用这个方略来对付西方的形而上学传统——通过对这个传统的“解构”,找到西方形而上学重新奠基的地基。德里达承接海德格尔的“解构”,却并非为了继续寻找西方形而上学重新奠基的地基,倒是要抹去任何“地基”。

德里达一再强调,他提倡的“解构”阅读并非是一种“方法”或“理论”,而是一种“过程”。如何一个“过程”法?“过程”到哪里去?

从《柏拉图的药》的阅读“过程”可以看到,尽管德里达以主张关注哲学文本的文学性要素著称,同海德格尔一样,德里达并没有关注《斐德若》整体上的文学性(场景、人物及其戏剧性关系),而是一开始就从文本中拈出基本的二元对立:逻格斯与神话,自以为由此发现了柏拉图的一个矛盾:靠一个异国神话来解释为什么书写会威胁到道德和真理——据说,

柏拉图本来想要证明言语、在场的言说对书写的优先性,但证明要靠说理(理性的言说=逻格斯),而柏拉图最后靠的却是神话(隐喻),而非逻格斯。由此,德里达的现象学式的"看"看到,语词的双关性在《斐德若》中随处可见,最明显的是"药"=良药/毒药;进而,德里达发现,逻格斯中心主义的理性话语具有二元性(言语/书写、在场/缺席、源头/重复、内部/外部),它必须通过划分(好/坏、对/错)来建立自己的权威和统治地位,可是,在言语的两面性(比如"药"=良药/毒药)面前,逻格斯中心主义显得没法应付——于是,就出现了柏拉图在作品中导致的那种矛盾状况。

所谓真正的阅读(=解构阅读)据说就是要耐心细致地进人这些二元性的理性话语系统,然后拆除它。《斐德若》中出现的逻格斯与神话的二元对立提供了绝好的范例,据德里达告诉我们,它表明:一方面,从柏拉图开始,经康德、黑格尔直到到胡塞尔,西方思想史都受一种堪称二元性的逻格斯中心主义的理性话语模式支配——这种思想模式竭力要找到万事万物的"源头"、真正的起源;另一方面,正如柏拉图最后要靠神话来论证逻格斯一样,逻格斯最终并不能靠自己来证明自己的"有理",这意味着,"逻格斯"根本就不具有作为判定好/坏、对/错的标准的潜质。

经过解构文本的"过程",德里达究竟想要达到什么?从《柏拉图的药》的解读方略来看,就是要从二元性的逻格斯中心主义的理性话语模式支配中解放出来、进而从好/坏、对/错的区分中解放出来——《柏拉图的药》的第二部分读来就像是个西方"文革"时代的"愤青"对传统的批判(有人说,德里达看起来就像个海德格尔号召起来行动的红卫兵小将——说得活灵活现的)。

德里达的解读功夫看起来炫目耀眼,经常为人称叹——在《论文字学》中,德里达花了一半多的篇幅(两百多页)来解读卢梭的一本小册子《论语言的起源》(有洪涛中译本,上海人民版,2003)。但正如已经看到的那样,他对柏拉图的理解并非是要来理解柏拉图(像柏拉图理解自己那样理解柏拉图),而是基于一种更为激进的"历史意识"来拆毁柏拉图。[①] 克吕格-施特劳斯早在《柏拉图的药》之前二、三十年针对海德格尔的现象学—解释学的解构方案提出的问题,博览群书的德里达恐怕不

---

① 施特劳斯的学生罗森对德里达的《斐德若》解读的犀利批判,参见 Stanley Rosen, Hermeneutics as Politics, Oxford Uni. Press, 1987, 页 50-86(该书中译本将由中国人民大学出版社出版)。

会像咱们那样看不到，为什么他没有考虑古典哲学与现代哲学的区分，也许只能由“人的天性不同”来解释——倘若如此，《斐德若》中苏格拉底关于灵魂有品位之分的说法在后现代就仍然有效。

附注：德里达的撕书式解读柏拉图，未见后继来人——相反，经施特劳斯二十多年言传身教，贴近阅读古典作品的学人一代又一代成长起来。[1] 就拿解读《斐德若》来说，施特劳斯的弟子之一辛莱轲（Herman L. Sinaiko）在其《柏拉图（作品）中的情爱、知识和言说》（*Love, Knowledge, and Discourse in Plato: Dialogue and Dialectictic in Phaedrus, Republic, Parmenides*, Uni. Of Chicago Press, 1965）中，用了差不多一百页篇幅来解读《斐德若》中苏格拉底的两次口占情赋，尽管解读的是独白式的赋辞，却相当注意戏剧性因素与赋辞内容的“辩证关系”；伯纳德特通解《高尔吉亚》和《斐德若》的《道德和哲学的修辞：柏拉图的〈高尔吉亚〉和〈斐德若〉》（*The Rhetoric of Morality and Philosophy: Plato's Gorgias and Phaedrus*, Uni. Of Chicago Press, 1991）虽然晚出，想必早已经在课堂上讲授多年；伯纳德特的女弟子、古典学家伯格（Ronna Burger）则在七十年代末就写了《斐德若》义疏：《哲学的书写方式一辩》（*Plato's Phaedrus: A Defence of a Philosophic Art of Writing*, Alabama, 1980），从头到尾解读《斐德若》；查勒斯（L. Grisswold Charles）在其博士论文基础上完成的《柏拉图“斐德若”中的自我知识》（*Self-Knowledge in Plato's Phaedrus*, Yale Uni. Press, 1986）更是从头到尾逐段解读，颇为细致。如此解读方式也影响到专业古典学界：比如英国古典语文学界的费拉里（G. R. F. Ferrari）的《听蝉：〈斐德若〉研究》（*Listening to the Cicadas: A Study of Plato's Phaedrus*, Cambridge, 1987），就未明言地吸收了施特劳斯提倡的柏拉图读法。[2] 晚近的解读，参见 David A. White, *Rhetoric and Reality in Plato's Phaerus*, State Uni. Of New-York Press, 1993。

苏格拉底为什么不立文字

德里达在《论文字学》第一章引尼采的话为题辞：“苏格拉底，从不写作的人”。苏格拉底不写作，众所周知。可是，为什么不写作？人们歧说不一。

苏格拉底的不写作，在我们这里已经引出了一个比较宗教哲学的论题：孔子、耶稣也不立文字。为什么人类这几位原初大圣人都不立文字？

---

① 两种解读方式绝非仅仅是如何解读古书的问题，事关我们身处其中的现代生活的品质。参见刘小枫、陈少明编，《经典与解释 5：古典传统与自由教育》，北京：华夏版，2004。

② 费拉里的解读，参见 Stanley Rosen 的评论《金苹果》（田立年译），见《学术思想评论》第六辑，吉林人民版，2002。

其中是否有什么奥秘？

这问题恐怕似是而非。

孔子并非不立文字。且不谈今文家至少认定，孔子作《春秋》、《易传》、《孝经》，古文家也承认，孔子删订六经。六经是文字，编书同样是“立文字”的行为，“述而不作”恐怕表明孔子更看重已立下的文字——所谓“不学《诗》无以言”，宁可不再重新书写，也要保养古传的文字。

的确，耶稣不立文字。然而，为什么？

耶稣没有必要再立文字——耶稣临世时，已经有立下的文字《圣经》（旧约），耶稣没有要废除这文字，而是要“成全”这天长地久般的文字：

> 不要以为我来的目的是要废除摩西的法律和先知的教训。我不是来废除，而是来成全它们的真义。我实实在在告诉你们，只要天地存在，法律的一点一画都不能废掉，直到万事的终结。（《马太福音》5,17－18，译文据圣经公会“现代中文译本”）

耶稣不需“写作”还有一个原因——他所打交道的人，大多是些渔夫、工匠、麻风病人一类与“立文字”不相干的人们，而非像孔子和苏格拉底，多与文人学士政客一类“立文字”的人打交道，对于“多数众人”，有《圣经》就够了。即便今天看来，在基层教会牧会的牧师，也没有立文字的需要——牧群本来就没有对文字的需求。

孔子通过修缉古传文字来立文字，耶稣不需要立文字，唯有在苏格拉底那里，未立文字的确是个问题，因为，苏格拉底多与文人学士政客一类“立文字”的人打交道；再有，苏格拉底想要立文字（写作）：《会饮》的结尾情景是，苏格拉底向两个诗人灌输一个道理：真正的诗人其实悲喜剧都来得——言下之义，要讲写作，还算他来得。

但历史上的苏格拉底并没有写作，因此问题来了，为什么苏格拉底不写作？

施特劳斯这样来考虑这个问题。首先，我们得排除苏格拉底没有创造能力的设想（反过来说，写作是一种创造能力的表现，谁最有创造能力？当然是“神”）——因为，至少从《王制》中可以看到，苏格拉底这人很有创造能力。剩下的解释通常是如柏拉图在《斐德若》中所表达的那样：苏格拉底不信任文字，从而将不立文字树为一种哲人典范——然而，倘若这种解释说得通，柏拉图和色诺芬都不算苏格拉底的好学生，因为他俩都

写了很多。事实上，从柏拉图的记叙（包括《斐德若》）中，我们可以看到，苏格拉底对于写作的事情非常看重，原因很清楚，写诗与立法有关。

那么，为什么苏格拉底没有写作？施特劳斯猜测：也许，苏格拉底缺乏写作的才能。在柏拉图的对话作品中，仅《王制》、《卡尔米德》、《吕西斯》和《情敌》中的苏格拉底从头说到尾，在有的作品（比如《蒂迈欧》、《克利蒂亚》、《智术师》、《政治人》）中，苏格拉底没有说话——在《法义》中苏格拉底甚至没有出场，柏拉图是否以此暗示苏格拉底不能写作？

涉及苏格拉底的写作能力问题的作品有两篇：《斐德若》和《高尔吉亚》，前者主要涉及写文章和一般意义上的书写，后者更多涉及苏格拉底的修辞能力。

《高尔吉亚》分 3 个部分，苏格拉底分别说服高尔吉亚、珀洛斯和卡利克勒，目的是要向高尔吉亚展示自己的辩证术的说服能力。可是，从《高尔吉亚》我们可以看到，苏格拉底仅仅说服了珀洛斯，没能说服卡利克勒。说服珀洛斯，苏格拉底靠辩证法、靠说理的证明，但这样的方式却无法说服卡利克勒，这表明，理性的说服仅对有理性的人有效，对有的天性类型（比如激忿的人）就没效力，对于这种人得靠严厉的带威胁性的修辞——《高尔吉亚》结尾时的神话，显明了苏格拉底的修辞能力之所不及，因为，用这种神话其实无法说服任何人。[1]

回过头来看《斐德若》中的苏格拉底与斐德若谈论的修辞术主题，就比较容易理解，为什么苏格拉底会那么强调灵魂的类型。《斐德若》突出了修辞术与辩证术、修辞家与哲人的对立和冲突，这种冲突说到底是人的不同灵魂类型之间的冲突。文字世界的确是个特殊的世界，与这个世界打交道的，也是一类特别的人，这类人的灵魂有各种样子，因而我们不能以为，能写会道的都是好人——按苏格拉底在《斐德若》中的说法，不同的灵魂就有不同的写作：好的或坏的写作。说到底，苏格拉底不能写作，乃因其天性使然——苏格拉底“天性较柔和、单纯、带几分神性且平平实实”（《斐德若》，230a），不是个激忿的人。从某种意义上讲，写作需要特殊的天赋，天性中需要有激忿的成份——最完美的写作在古希腊是写悲剧，而悲剧背后总有报复的神，没有一点激忿的心性，悲剧怕是写不出来的。据施特劳斯看，在这一意义上，阿里斯托芬对苏格拉底的批评是对的，苏格拉底从政治中抽身出来——但阿里斯托芬不能理解苏格拉底，不

---

① 参见 Leo Strauss，*On Plato's Symposium*，Uni. Of Chicago，2001，页 246－248。

明白苏格拉底从政治中抽身出来是因为他天性中缺乏激忿。相反,柏拉图倒显得能理解苏格拉底,明白他的天性——如《斐德若》中所表明的那样。进一步推想,柏拉图超过其师的地方就在于,能把苏格拉底的心性与忒拉绪马霍斯的方式结合起来(后者能说服不驯良的人)。

《斐德若》快到终场的时候,苏格拉底讲明了高贵的灵魂当严肃地写作,而且认为,高贵的灵魂即便写作,但在这种人眼里,“舞文弄墨其实算不得什么”。

对这种人该如何称呼呢?

> 称为有智慧的,斐德若喔,我实在觉得过份,这称呼只有神当得起;要不称为热爱智慧的或【278d5】诸如此类,兴许既更合适,听起来也比较悦耳。

《智术师》与《泰阿泰德》、《政治人》构成三部曲,但《智术师》的开场显得像是接着《斐德若》的结尾:

> 【216a】忒奥多洛(*Θεόδωρος*):按昨天约的,苏格拉底,咱们今儿又来啰,而且还顺便带来个异方人(*τινὰ ξένον*),他是爱利亚的(*ἐξ Ἐλέας*),属帕门尼德和芝诺圈内的哥儿们(*δὲ τῶν ἀμφὶ*),一个了不起的热爱智慧的脑袋瓜子(*μάλα δὲ ἄνδρα φιλόσοφον*)。
>
> 【a5】苏格拉底:哪里哟,忒奥多洛,你带来的怕不是个异方人,而是个神(*τινα θεὸν*)呢?在荷马那里不就有这说法(*τὸν Ὁμήρου λόγον λέληθας*):【216b】那些个神们,尤其【宙斯】,所有异方人和客人的施主,往往陪着虔敬且正派的人们,以便观察人们是肆心还是守本分(*ὕβρεις τε καὶ εὐνομίας*)。没准陪你来的就是这强者中的一个(*τις οὗτος τῶν κρειττόνων*),来【b5】咱们这些小人物这儿,听咱们谈话,然后反驳咱们,所以说是个反驳神(*θεὸς ὤν τις ἐλεγκτικός*)。
>
> 忒奥多洛:咱们这客人不是那号人,苏格拉底喂,他非常谦虚,比只想引导争执的那班人谦虚多啰。他肯定不是神,不过我觉得他倒有神的架势(*θεὸς ἀνὴρ οὐδαμῶς εἶναι*);所以,我想称呼所有【216c】这样的哲学家为神(*θεὸς*)。
>
> 苏格拉底:精彩精彩,亲爱的。不过,这类人(*τὸ γένος*)未

见得比神们一类（τὸ τοῦ θεοῦ）容易认得出来。这号人在其他无知的人们面前（διὰ τὴν τῶν ἄλλων ἄγνοιαν）让自己【c5】显得“千姿百态”（παντοῖοι），“窜行列城”（ἐπιστρωφῶσι πόληας）时，作为真正的（ὄντως）、而非冒充的哲学家高高地从上往下瞧着在低处中的人们的生活。有的人以为他们一文不值，有的人以为他们实在了不起；有时他们举止若政治人，【216d】有时若智术师，不过，也有这样的人，他们觉得这号人简直就是疯的（ἔχοντες μανικῶς）。如不冒昧，我倒很愿听听咱们的贵客说说，他们那方的人【217a】对此怎么看，怎么称呼这号人。[1]

后现代的哲人们来了之后，咱们不是也面临苏格拉底的问题：“怎么称呼这号人?”

---

① 译文据 Helmut Meinhardt 的 Platon：Der Sophist（希—德对照注释本，注释 241 条，Stuttgart 1998）并参考柏拉图，《泰阿泰德/智术师》，严群译，北京商务版 1964。海德格尔对《智术师》的解构性阅读以反“形而上学传统”的方式推进了形而上学；施特劳斯弟子罗森的解读则力图恢复《智术师》的戏剧性原貌——对这段开场戏的解读，见 Stanley Rosen，*Plato's Sophist：The drama of original & image*，Yale Uni. Press，1983，页 61－69。

正午时分走出洞穴

——或赫耳墨斯的计谋

【法】伽佐　著
吴雅凌　译

【编者按】本文系伽佐（Jacques Cazeaux）为其译注的《斐德若》撰写的长篇义疏；这里译出的是其中一、二、四、六、九章，皆涉《斐德若》中通常不为柏拉图专家们看重的戏剧性情节部分，对于我们改变阅读柏拉图作品的“哲学”习惯很有帮助。文中的《斐德若》中译文，皆引自刘小枫的《斐德若》译注未刊稿（中山大学哲学系打印稿2004），特此说明。

开篇：野外学校（227－230）

走出洞穴导引

整个来讲，《斐德若》谈论了劝服的意愿（volonté de persuader），是两个人之间的对话，就像《阿尔喀比亚德》、《克力同》、《游叙弗伦》、《大希庇阿斯》、《伊翁》和《墨涅克塞诺斯》。谈论人对人的劝服，是苏格拉底的关注重点之一。柏拉图在此呈现了一个不同于寻常的苏格拉底，他声言要与其他修辞家、尤其吕西阿斯抗衡，并作了一个半赋，后面一个篇幅冗长，堪称史诗风格。《斐德若》结构简单，三篇赋（230－257b）加一个谈论修辞术的对话（257c－279）。

一开始，斐德若为苏格拉底读了吕西阿斯写的一篇赋，题目颇矛盾，关于无情爱的情人。在斐德若看来，这赋妙不可言（231－

234）——这便是困于洞穴中人的形象。接着，苏格拉底以同样命题作赋，论证有力（237－241）。但他随即自称亵渎了神灵，推翻先前言论，当场又对情爱的狂热做了长篇累牍的颂扬（244－257b）。斐德若感于如此即兴演说的力量，提出吕西阿斯应该放弃书写，由此引发了一场讨论：何谓真正的书写之美？苏格拉底解开疑问，为真正的修辞家开辟了一条经历辩证的道路，辩证是现实中的整体感知，是面向多样的审慎（mesuré，或译【节制】）回归，是唯一真实的东西。

对这篇对话，我们无须分类、也没必要寻找一个所谓唯一或集中的论题。[1] 面对柏拉图的天才，让我们承认吧：对话论题之混乱，仅仅对我们而言如此罢了，柏拉图本人想必无此困恼，困恼的是我们这些比他更学院式（académique）[2] 的人！很简单，我们首先必须思考，终场的讨论如何与前面的讲辞衔接起来，无须辩释而能融会贯通，这样我们才能更好理解文本的主体内容。苏格拉底当场言说、即兴作赋，但修辞家们正常的本能反应往往却是诉诸文字，或至少在某些修辞家那里，由于他们自身的处境，文字书写成为唯一的表达方式。比如，吕西阿斯在雅典是个外邦人，无权公开演说，伊索克拉底则有失语症，无法公开演说。然而，这样的本能反应必然造成许多误解：劝服的努力简化成为讲辞本身的一个内容，修辞家变成了书写修辞的作家，极尽优雅微妙之能事——这将蛊惑民心，从而无限地为政治野心服务。由此产生的根本毛病便是，似真（le vraisemblable）反胜过真（le vrai），理想的真实、存在的深层记忆从此也被遗忘。反过来，对话形式使苏格拉底有可能就修辞家的计划和书写文本发表三次简短的言论（271、273、276）。吕西阿斯的情赋为无情爱的引诱辩护，只能算政治演说的讽刺形象。诱惑者或谄媚者为自身的利益而诱惑或谄媚。

从文学角度言，《斐德若》可分成两个简明的部分，即对话和赋。这两个部分都因斐德若的遮掩（dissimulation）而展开。每一次，事关情赋，总要出现这样那样的谎言或精神约束（restriction mentale）。首先，斐德若向苏格拉底掩藏了吕西阿斯的成文赋稿。这样一个孩子气的

① 传统副题“关于美”有误导现代读者之嫌。在古希腊文中，Κάλλος所指甚广，可概括伦理和世界的高贵之美。副题往往有这样的缺点，它们提前固定了读者的观点和期待，使其以自己的设想来理解文本。

② 学院本源于柏拉图，今人却自谓比柏拉图更学院式。——译注

外在谎言，事实上还掩饰了另一更重要的谎言。斐德若对苏格拉底说，他将不可能原滋原味背下吕西阿斯所写的，只能说说其中的逻辑和每一章节的标题（228d）。但他后来又承认，无法重述这篇情赋的结构提纲（264）。在两处声明之间，他又说道（234c），这些个题目妙不可言，是他练习诵读的首选篇目。总之，苏格拉底的存在本身，足以让斐德若不断改变先前的观点：他逐渐揣测到，吕西阿斯的情赋只是呆板的堆砌，毫无生气。这是第一次遮掩。

接着，在苏格拉底精彩的即席赋情之后，斐德若向苏格拉底表明了他对于某个政治家的不满，这个政治家轻视类似于吕西阿斯这样的外邦人，他们只能为别人撰写演说稿和辩辞，无权当众演说。这个政治家称吕西阿斯为“说辞写手”（scribe de la parole），单纯是从说和写之间的矛盾关系来看，我们就能理解其中的讥讽之意（257c）。类似批评有可能恰恰来自苏格拉底本人，斐德若也猜到了，不过是在稍后。斐德若避免了在遇见苏格拉底时就提到这个批评，他避免听到这个涉及到自己的批评，因为他一个上午都在诵读赋稿，为了不致忘记，甚至还把稿子带在身上。

在斐德若身上，体现了人类对文字书写的双重敬畏。这似乎也从某种程度上意味着，《斐德若》的主题仅仅局限于文字书写这个问题。这种双重的敬畏呼应了斐德若对文字书写的双重个人幻象，就好像单纯一件产品不能满足一个高贵而自由的灵魂。斐德若的矛盾动摇也同样为对话的戏剧层面服务（柏拉图首先是一个戏剧家）。读者将看到，苏格拉底同样使用了一些小伎俩。首先，他在拆穿斐德若带有赋稿在身之前，故意等一小片刻；其次，尽管苏格拉底号称从未离开雅典城，是不折不扣的“城巴子”，他却比斐德若更清楚伊利索斯溪畔的那些个祭坛神龛（229b－c，比较230c－d）；接着，他佯装忘记了从前听过的萨福和其他诗人对情爱的颂扬诗句（235b－c），苏格拉底的遗忘与斐德若未经理解的熟记，恰恰形成比照。苏格拉底出于计谋，用吕西阿斯的题目作赋，又出于计谋故意无视散文体的格律，转而大抒诗情，其风格还将依次呈现为浪漫抒情诗、酒神颂歌，直至疯狂——这些转换使苏格拉底（有幸）不成其为修辞家。苏格拉底每一回都指明自己所做出的风格变换，斐德若听而乐此不疲，完全忘记他的那些个文风格律。斐德若一如既往地被征服。苏格拉底的遮掩（dissimulation）总具有创造性，斐德若的遮掩却呆板无生气。

让我们再加上最后一个计谋，柏拉图本人的计谋。斐德若尽管迷醉于吕西阿斯的修辞技艺，我们却完全无从推断，斐德若是吕西阿斯的情人（从同性恋情的层面理解）。毋宁说，斐德若是吕西阿斯的情赋的情人。柏拉图又让苏格拉底自称为“爱情赋的”，亦即情赋的情人。这样一来，斐德若和苏格拉底就处于同一个水平。苏格拉底要把斐德若对修辞的热情转变成为对真实之美的热情，换言之，将对话转变成为辩证，这个尝试因而显得更加可行。不过，斐德若一开场就运用的谎言和计谋，不仅有这第一个好处。

实际上，《斐德若》的谋篇与欺骗（la duperie）休戚相关。苏格拉底援引了奥德修斯、赫耳墨斯（忒伍特的另外一个名字）、帕拉墨得斯，从而直接或间接地揭示了，欺骗就在现场，不过以双重方式存在着，好的一边和不好的一边。苏格拉底在这篇对话里所做的评判充满了无穷的细微差别，他为这样那样的不同情爱辩护。在柏拉图身上从来不存在僵化不变。帕拉墨得斯的名字，从字面可释为“技巧”。某种技巧，某种无法估量的灵感启示，使人能够掌握修辞的全部技艺，包括那些高尚、不甚实用的部分，比如真实之爱、每一存在的整体认知等，并最终可能成为一个好的修辞家（270－271）。这样看来，苏格拉底要求修辞家认知统一而节制的多样，涉及每一特性，每一存在，每一篇修辞文章，每一种情况（主动或被动），这就使某种完整的归纳成为必然。这样一种归纳其实是难以实现的。[1] 然而，苏格拉底借此引领着我们认识并尊敬一个得到完美描述、直接呈现为整体的多（multiple）。在一（Un）的形式下尊敬某种真实的特殊意义，这便是政治自由和伦理自由的深刻起源。按我们今天的话来说，它决定了每个人的天性，爱将如同一个迷醉的对话，能够唤醒另一个，使这另一个在自身找到等同于宙斯的独立自我。不过，苏格拉底一边提出了这一完整归纳的计划，并呈现了其种蕴涵的崇高特性（sublimité），一边也不容辩驳地要着伎俩。定义每个个体已经不可能了，然而，定义本身却必须作为欲求的凭借。阿佛洛狄忒既是神们的情人，又是凡人的情人。她有两个同伴，说服（Persuasion）和欺骗（Duperie）。欺骗是必须首先征服的那一个，欺骗若得到良好的引导，有望转变成为诚恳的说服，也就是爱若斯作为更好的修辞家的说服。只有这样，我们才能为柏拉图洗刷一元论和静滞不前

① 这类似于《王制》卷8，546中负责生育几何数的数学家们犯下了致命的错误。

的冤名，后世的所谓柏拉图主义，抓住那些永恒不变的理念不放，往往不合适宜地简单化了柏拉图。

从戏剧心理的观点而言，斐德若引来的这个计谋的世界，使斐德若不再是斐德若。从一开始起，斐德若的谎言就是幸福的谎言。这谎言假设了在斐德若身上另存某种更高的意义。更好（le meillieur）的观念，优良政制（aristocratique）的观念，是柏拉图所有对话不可或缺的动力。斐德若可以接受情赋的激励、苏格拉底的劝服，同时半真半傻地受骗。苏格拉底的第一次欺骗有力而且巧妙，他同意把自己当成吕西阿斯，在斐德若面前就同样的题目作赋，苏格拉底的目的在于抓住斐德若对漂亮形式的迷醉。从漂亮形式到更漂亮的形式，苏格拉底引导斐德若打碎了形式的表面含义，使他选择真实浩大的辩证法。带翅马车的寓言将引出辩证术的叙述，并且呈现辩证术自身的抒情意味，及其形而上的形象之光。

谈论《斐德若》中的爱，等于是在制造最为复杂的歧义（les équivoques）。总的来说，神话中的神们都强烈欲求女人或女神，并往往只体现为最强有力的射精仪式，尽管性欲相应也将世界引导至英雄化和超理性的命运。然而，在宙斯劫持卡尼墨德（Ganymede）这一神话模式中，以及古希腊与战术有关的各种社会逻辑模式中——斯巴达首当其冲，有关情爱的诸种推理总是在男同性恋情这一层面上展开。所有现代的尝试，无论出于浪漫理由与否，都想要把这种模式改换成为一男一女之间的合乎自然的情爱。在这样的模式里，最高尚的灵魂往往同时欲求繁衍后代。但是这些尝试忽略了，没有繁衍能力的情爱模式为柏拉图的教示提供了方便。男同性恋情起源于一个特殊的社会背景，与大部分的神话教示相悖，[①] 却首先具备从古希腊文大致可以称作“政治”的内涵。换言之，这种模式有利于苏格拉底实现他的谈话意图：他想把斐德若从修辞华美的迷醉中拯救出来，引导他领略美，并最终认知真。

《斐德若》全篇的唯一接触点（point de contact）——显出完全的外在性和物质化，并无论如何脱离了常规——在于苏格拉底为情人们预设的命运。同为男性，这种恋情尚不比两个放弃了性的享乐的哲人来得完美（256d－e）。读者必须遵循柏拉图把两种情爱进行对照的意图，

① 我们在柏拉图的作品里就可以找到遗忘神话的例子。在《会饮》中，阿里斯托芬歌颂爱神，便是把通常一男一女的结合不知不觉转变成为同性恋情（189－193）。

这两种情爱尽管都名为情爱，却存在着不可逾越的文化差距。读者必须追随柏拉图的从漂亮到美、从美到真的精神之旅，必须像斐德若一样小心塞壬女妖的歌声，避免让其中的有效性，或者说某种有关存在的新神话（时尚之歌和口号）所迷惑。时尚也许促成了某种无法定位却隐约具备政治指向的说服技艺。《高尔吉亚》和《斐德若》第二部分（以政治说服进行情爱诱惑）便是例子。

另外，在吕西阿斯的情赋里，情爱关系双倍地不在（absent），并被抹杀。求爱者想要引诱少年：这少年既没有被说服，也没有陷入情网。只有在这种情况下，求爱者才不至于无话可说。为了达到说服效果，求爱者在被爱者面前显得高高在上，因为他完全置之度外。他双倍地背离了与男女（androgyne）相符的自然节奏，背离了男女两性的自然繁衍体系，甚至背离了欲求本身。他试图把简化为单纯肉体快感的情爱和逻辑合二为一，在斐德若眼里，这种逻辑与围绕着情爱主题的变幻文字相关，更多呈现为横溢浮美的快乐。《斐德若》犹如一堂课：苏格拉底使用计谋，慢慢儿引他的朋友斐德若走出洞穴的影像，引他穿过那过于沉重、过于多彩的正午时分，那以神话为中心的正午时分，最终引他达到辩证术。笔者的译本标题仅用了《斐德若》，没有采用传统的副题《关于美》，原因便在于此。

情节重述

开场从斐德若提起吕西阿斯开始，直到苏格拉底准备听斐德若念吕西阿斯的赋。中间包括了表面看似无心的场所更换、斐德若的犹疑以及最终选定伊利索斯溪畔的树阴下。

一开场，苏格拉底叫住了想要出城散步的斐德若。斐德若刚刚离开吕西阿斯。他要么是上午听了修辞大师的讲课，要么是前天夜里参加了某个非正式的聚会，一整个早上都在抄写、反复诵读大师之作，总之就和苏格拉底猜测的一模一样（228 b）。这篇赋，苏格拉底一定会感兴趣，因为他对言语非常狂热，是爱情赋的人。这赋以情爱为题，恰恰又是苏格拉底的另一个喜好所在。何况，这赋谈论的方式颇为有趣：必须接受没情爱的情人。苏格拉底讽刺这种不让人爱的人，然后要求斐德若把赋说给他听。斐德若尽管非常想要再复述一次，却佯加推脱，好让苏格拉底再三恳求。他假装说没办法完完整整重述吕西阿斯的大师之作，事实上，他想借苏格拉底验证一下自己的记忆。然而，苏格拉底发现了

斐德若手里拿着那篇赋稿。两人决定一同到伊利索斯河畔的某棵梧桐树下，安安静静读赋。一路上，斐德若和苏格拉底说起了神话传说，北风神波瑞阿斯劫走国王之女俄瑞逖娅。苏格拉底就此对唯理主义评论者们做了一个简短的批评，他们把神话简缩为一些自然现象，使得想象或某些同名效应往往夸大了问题。最后，他们舒舒服服在草地上安顿下来，苏格拉底为四周的环境大做颂歌，幽默备至。斐德若准备开始念吕西阿斯的赋。

义 疏

斐德若出雅典，有两个理由。这便呈现了典型的含糊意义。他自称是遵照医嘱，慢跑健身；但同时也为了在乡间消化吕西阿斯的华丽辞藻。医学和文学相互对比……还剩一样，即饮食。吕西阿斯发表情赋的地方，恰恰曾是一个有名的饭馆（La Barbouille），在苏格拉底时代属个人所有。吕西阿斯以其情赋款待来客。至于吕西阿斯为无情爱的情人申辩，在苏格拉底看来，也不过为了炫耀他的情赋技巧。苏格拉底于是加了一句：多么可惜，习俗没有同样的好处，使穷人胜过富人，老人胜过小伙儿！

我们在斐德若衣服下面发现了吕西阿斯的赋稿，这决不仅仅是一个简单的玩笑。斐德若的记忆毫无用处，甚至斐德若也不信任自己的记忆。在复述者身后，原来藏着一张羊皮纸，冰冷、死气沉沉、贫乏并且使人贫乏。这也象征着同性恋情，没有未来，没有后代，没有自然的韵律，永远归于重复。斐德若忙于模仿而不作评论，忙于丧失记忆的记忆。机械化的快乐，使斐德若也化身为一纸羊皮书。

精神分裂（227－229a）

吕西阿斯之赋，玩笑式的命题，暗示了自然法则与社会法则的颠覆。正是智术师们严重造成了伦理、社会法则和自然法则的这种颠覆。他们纷纷选取自相矛盾的命题，比如Polycratès曾为吞噬宾客的埃及大王Busiris辩护。在斐德若宣布的矛盾之上，苏格拉底又添入了一些可能的命题，比如应结交穷人、老头儿等等（227c－d）。这样一来，苏格拉底被排除于游戏的局外，因他已面临老年的不幸。苏格拉底还就老年的可憎可鄙做了一番描述（240）。仔细观察《斐德若》开篇，我们发现柏拉图插入了两个华彩篇章：分析斐德若的感觉（228a－c）和有

关神话的讨论（229c－230a）。这三个半页于人物性格刻画上不约而同采用了迂回方式。

苏格拉底用言语重述斐德若度过的上午时光，他把眼前的斐德若与另一个斐德若区分开来，以造成某种幽默的混乱效果。斐德若中的斐德若，介于保持缄默和渴望背诵之间，暴力和说服之间。只有斐德若能说动斐德若：

> 得了吧，斐德若，你还是请他马上讲算了，反正他迟早还是要讲（228c）。

如此的混乱和分裂，在这里具有戏谑的意味，却也改变了斐德若找寻记忆和他带着文章散步的原本意义。斐德若重复一篇不太长的赋，把它丢给了苏格拉底。这便造成了某种永恒持久的运动，即时、无效。它只引发了两种矛盾的反应：既要强迫潜在的听者，又要保持缄默。所有这些都反映了人物的双重性格。

苏格拉底用第三人称说起他的对话者斐德若，仿佛斐德若不存在（只有母亲和朋友的交谈会出现类似的人称转变）。苏格拉底模拟了斐德若刚刚度过的上午，事实上，他似乎满足于对斐德若本人一开始所说的话作注释。斐德若讲到了他上午所做的事，以及他将要去散步健身（227a）。在流水账般的叙述中，斐德若参加了吕西阿斯的情赋演示，工作了一小会儿，接着便出城散步，苏格拉底从中细细“梳理”出一个人物（caractère）。斐德若尽管痴迷于情赋，却也不忘休息，不忘医嘱。换言之，斐德若对情赋的热情相当专断，却也非常肤浅。这就好比吕西阿斯之赋，毫无意义，却是这么一个伟大的修辞家……须知苏格拉底想问题时，能在一个地方站个通宵，不问周遭事务（《会饮》220a－d）。从另一个角度来看，这一长篇大论的时间观念也显得很重要。流逝的时间与斐德若的动作，延绵连续，彼此缺少显著的区分，似乎淹没在雾中，直到最后一点才停顿下来。首先，斐德若的缄默里有着某种矛盾，犹如麻木僵硬的情人或自闭于财富里的吝啬者。其次，同一个斐德若又被说成，为了找到一个知音，连暴力也愿意用上。矜持和强悍，两种态度的抗争，同样体现在情爱上面，摇曳不定，从一种极端的非理性过渡到另外一种。我们知道，雅典人之于情赋的热情，多么让柏拉图忧虑不安！这种热情让雅典人变得三心二意、善变不定。

妖怪的美好教示（229 b－230a）

接着，苏格拉底就神话传统的问题，揭示了另外一种双重性。与前一种双重性相反，这里的双重性是有益的，并表现在苏格拉底本人身上。斐德若问苏格拉底是否相信，传说中玻瑞阿斯在此抢走俄瑞逖娅。斐德若认为那地方适于女孩儿玩耍，作为抢走的所在甚为合理；同时，他也考虑到，像苏格拉底这样有智慧的人，肯定能给予他一个明确答复。然而，苏格拉底的最先反应却是搞乱线索：这里、或者那里，或者别处，在雅典城里……苏格拉底突然说他情愿相信传统。这实在骇人听闻。苏格拉底说，没传统，科学独立于神话，便会要求无止境的发展、无间歇的运动，对这个那个的英雄或神们作出解释。接着他举了一些例子，都与波瑞阿斯的特征相符，都是一些具有双重性的生灵，比如人面马。苏格拉底的科学精神从双重性走到双重性，没有穷尽，直到遇见那唯一的科学：在德尔斐神殿，他被要求认识自己。然而此处，这样的科学转化为镜子式的自照意识。苏格拉底如是说：神话中客迈拉的双重性在我身上得到重复，我也许比那最初的巨人波瑞阿斯更像个妖怪，我也许更加威严（jupitérien），更加沉着冷静……斐德若徘徊于暴力和缄默之间，苏格拉底必须向他揭示这种分裂，同时还不能指明那是斐德若本人的分裂，除非把这种分裂固定在斐德若阅读并与他人的写作相连的欲望之中。斐德若尚未注意到苏格拉底的留有余地，他此时完全沉迷于手上的那篇赋，他还要再单调地读上一次。苏格拉底则自省他的两条内在道路，但他的思考不再是从一个偶然的动作出发，而是从阿波罗超人类的神谕开始，从认识自我的教示和警醒开始。

对于情爱而言，苏格拉底显得太老，柏拉图热衷于拿他和人面马做比较。苏格拉底将在《斐德若》篇末向潘神祷告，无独有偶，潘神于此处开篇的神话也甚有关联。无须强调在苏格拉底的长篇论述中，马车和灵魂的隐喻将使这一分裂得到进一步发展。德尔斐掩藏的超自然秘密，也是全希腊最公开的神谕，并不排斥这些公共的神话叙事，而是驯服了它们。围绕着“认识你自己”这一轴心，人面马和其他双重生灵有效地反映了灵魂的一个模糊并始终双重的真实。

苏格拉底的主观矛盾性在两个地方得到体现：他对情爱的偏好（227c）以及他对情赋的热情（228c）。后一种热情（指*Φιλόλογος*，热爱文言）将得到节制，*Φιλία*不再是*ἔρως*，即便*Φιλόλογος*始终是个模糊

的语汇，λογος 却可指言辞、言语，尤其是经过推敲的表达法（236e）。然而，从苏格拉底所谓的情赋偏好，我们必须认识到，苏格拉底显然并没有坠入情网，正仿佛他尽管爱好同性恋情，却从未有直接的尝试（见《会饮》阿尔喀比亚德的讲辞），他只是想要引导少年的灵魂走向正义和自控。这一点在所有柏拉图的对话中都得到体现。

这些微妙变形，从斐德若和苏格拉底的口中，以戏谑的方式表达出来，却是《斐德若》全部智慧的点金石。毫无疑问，读者会觉得苏格拉底与情爱之爱、情赋之好等等的衔接过于松弛。我们恰恰不要在真实的苏格拉底和《斐德若》的主角之间寻找什么历史契合，并且去猜想公元前 420 – 410 前后苏格拉底的言行举止。对于柏拉图来说，这是在读者脑海里维系逻辑线索的一种方式，简简单单、悄无声息：交媾、情爱和情赋。按另一种模糊意义，情赋这个命题又分成两种，要么是上流社会蛊惑人心的空洞言辞，要么就是经过仔细推敲的表达。

在《斐德若》中，重大命题之间的衔接往往非常松弛，事实上，这也正是柏拉图所有作品的特点。比如在《王制》中，正义城邦和遭遇热病的城邦之间的过渡。柏拉图并不想一开始就证明其对话者将会赞同的东西，除非是潜在“贵族”的堕落这种情况。[1] 在柏拉图的对话中，许多讨论的开始或者结尾都有类似的表达式：这样想难道不是应该感到羞愧吗？这样假设难道不是更高贵吗？须知这并非装饰性的补充，而是具有实际效用的论点。在此，斐德若将接受玩一场谁的讲辞更出色的游戏，这正是逻辑本身的支柱所在。无论如何，比起《斐德若》的策略，苏格拉底相对于情爱和情赋的漫不经心与模棱两可，可以说具有决定性的意义。证据则是在第二部分的对话中，苏格拉底突然自称 ἐραστή（正在恋爱的人），当然他的恋爱对象是辩证术（266b）。《斐德若》的理性之舟，完全张弛在 ἐραστής 这一棘手语汇的两种用法之间。

---

① 今天的读者偶尔会感到苏格拉底的论证不甚充分，这主要来自于观念上的错误。今人受柏拉图弟子亚里斯多德的影响，往往等待绝对的论证，从零开始，完全有效明晰。然而柏拉图所期待的对话，却已经存在于对话者的思想里。苏格拉底只和那些他认为有可能改变其信念的人交谈，尽管偶尔有些障碍会绊住他们的脚步。苏格拉底只针对那些天性高贵的人：他们将成为尼采的信徒，必须把他们转变成为德尔斐的信徒，亦即太阳的信徒。

这两个用法，以恋爱对象的交替轮换（首先是少年和情赋，最后是辩证术），使得苏格拉底和斐德若最终要给他们各自假象的情人（伊索克拉底和吕西阿斯）带信这个任务显得饶有趣味。

斐德若——或黑夜里的虚假光彩

斐德若说的第一句话是："我刚刚离开吕西阿斯……"这是柏拉图的双重讽刺。斐德若一刻不离吕西阿斯的手稿，他紧紧攥在手里。何况，对话之后，斐德若又要回到吕西阿斯那里，带着他新近解放的思想，以及未经书写的信息。这信息便是哲学本身，它将在吕西阿斯身上抹去吕西阿斯本人。原本凝聚的热情，将转化为辩识，转化为延伸对话的对话，转化为特殊存在的自由，也就是自主但充满友爱的灵魂的自由，即使（或不如说尤其）是在爱情和爱欲方面。然而，目前还不是这种情状。斐德若转而提到雅典，提到吕西阿斯的住所。柏拉图直接而切实地揭露了徒劳的雄辩、近乎徒劳的医学，以及美食的危险乐趣，因这是在莫里奇亚曾经住过的著名饭馆。

斐德若为幻象所包围，只除了苏格拉底称作"朋友"的那部分斐德若得以幸免。这是全篇对话的第一个语词。苏格拉底的友情拯救了斐德若。然而，斐德若之于吕西阿斯雄辩的热情也造成了斐德若本身的空失。当苏格拉底请他复述那篇关于没情爱的情人的情赋时，斐德若丧失了自我：*我是谁，凭什么能做到?!* 与此同时，正如那些思想被束缚但又梦想着人生的人一样，斐德若假想着自己富可匹国：*即使有好多钱，也不如我能背他写的东西*（227－228a）。从虚无到荣耀，斐德若受困于两个极端之间。在《斐德若》全篇，有关金钱和荣耀的参照始终模棱两可。斐德若把自己对于情赋的狂热放置于金钱之上。情赋将被证明毫无价值，而斐德若的行为始终高贵。同样，金子作为灵魂的象征，使苏格拉底能够帮助斐德若净化。对话得以持续，在于这"更优秀"（le meillieur）的高贵欲求。金子将成为一个象征，柏拉图也将以谈论金子结束《斐德若》全篇。斐德若具有好的天性，却没足够的雄心。他在吕西阿斯身上找到的美，亦即比他所期望的还要纯净的金子，将露出庐山真面目。这种美体现了一和多的变化，换言之，美与存在本身相关，但处于真实的需求里。尽管斐德若不比斐德若，他那相对于吕西阿斯的雄心却也使吕西阿斯的情赋不致显得完全空泛。情赋包含了斐德若，而斐德若则确定了情赋的地位。

风之路（229e－230）

斐德若和苏格拉底接着探讨了本地神话是否可信的问题。苏格拉底拒绝理性推理，与此相应，他还拒绝严格界定神话事件的发生地点。稍后，苏格拉底还将以妖怪的形象，即宙斯传说里的提婞来分析自己（230a）。

苏格拉底自己也将使用神话，他在第二个赋里描述带翅的马车，这便需要一点神话的信仰，哪怕其中不无戏谑。苏格拉底更看重德尔斐神谕，也许因为这著名神谕铭刻在那里，呈现为一种书写形式。但神谕并不与神话的多变相对立，而是与意图阻止神话思想的学者们相对立。神谕号召每个人对自身做出无限开放的思考，代表了书写的有益用法，这将在《斐德若》篇末得到论述。有学识的人考古论据，证实了水泽女仙的传说确实发生在某处，却也把神话开放的大门紧紧关闭起来：不管什么风的神，都有可能在任何地方引诱任何高贵的年轻女子。过分肯定发生地点，就会没完没了地重复同一个故事。传说如果不确定，反而能在每次迥异的重复中得到生机。

此处的根本在于，苏格拉底向神话表示妥协，从而从北风神波瑞阿斯，一直说到了提婞——可怕的风神、天神和宙斯的挑拨离间者。怪物提婞让苏格拉底深层地认识自己。另外，从风到风暴，苏格拉底的谈论路线也颇为奇特。波瑞阿斯是具有双重性的神，可怕的北风，但最终又给雅典带来好处：公元前480年，恰恰是北风帮助雅典人打跨了来袭的波斯舰队。雅典人为此还给波瑞阿斯建造了一座祭坛。再者，俄瑞逖娅被劫，从雅典城的起源神话来看，反而是让雅典人感觉自豪的一件事。俄瑞逖娅为玻瑞阿斯生下了两儿两女。他们的儿子，一个是和风神，一个是强风神，互为补充。他们后来参加了阿耳戈英雄随伊阿宋求取金羊毛的远征。[1]

斐德若以为，他与苏格拉底正走在传说中的路上。俄瑞逖娅是雅典旧王埃瑞克特的女儿，常在伊利索斯溪畔游戏。斐德若问苏格拉底，以把传说世俗化，这也许是因为，与苏格拉底为伴——这可怕的人、言语的魔术师，斐德若害怕他又把俄瑞逖娅的传说改说一遍，也许他还会藏

①　有关波瑞阿斯，参见柏拉图可能读过的描述：赫西俄德《神谱》820－880，希罗多德 VII 189。

着一个致命的玩伴法马珂娅（229c），这法马珂娅说不定就是波瑞阿斯的同谋，甚至是国王埃瑞克特的同谋……苏格拉底始终含糊其词。但无论如何，他还是对传说做了别样的重述。苏格拉底似乎比斐德若更了解神话。他既然记得波瑞阿斯的小祭坛（229c），也肯定没有忘记，德尔斐的阿波罗神谕把皮托的神谕取而代之。而这皮托，正是把怪物提婞抚养长大的那个蛇妖，附带说一下，提婞乃赫娜未经与任何男神结合所生。于是，苏格拉底把提婞想象成了自己的启示者。苏格拉底那表面看来混乱无序的一串话，隐藏着事关心理和伦理的奇妙内涵。相比之下，斐德若默记的伊利索斯河地形黯然失色。在苏格拉底身旁——这雅典政制的伟大敌人，斐德若得以学到城邦的各种奇特历史，雅典城正是因了这两种神奇的风，得以与整个希腊大地紧密相连，或至少得以与德尔斐神殿紧密相连。

苏格拉底提到提婞，决不仅仅是随便举个例子。提婞算得上德尔斐神殿的最早客人。无论从形体还是从精神而言，他都称得上怪物中的怪物。他的反抗在神谱诗中占据着非常重要的地位，赫西俄德曾以相当篇幅做出描述。提婞集中代表了所有不可思议的传说，正是这些传说让斐德若那简单的怀疑论深感困惑。苏格拉底把自己想象成提婞，在同一瞬间，他便把自己放置在宙斯统治世界的初期，也就是提婞反抗的那个时期。苏格拉底置身于物质世界的绝对和精神世界的绝对的交叉路口。在经历了德尔斐之后，提婞和苏格拉底都达到了个人的绝对。在《高尔吉亚》篇末，苏格拉底同样把审判安排在宙斯的新秩序时刻，在两个时代的交叉瞬间，其中一个时代代表着疯狂和不义，另一个则是正义和法则。由此，苏格拉底高度评价了神话，就好像在半带诗意半带诙谐地赞颂伊利索斯河畔的美丽风光时，苏格拉底也使诗歌得到了升华。对苏格拉底而言，乡村的魅力之于他寻找智慧源泉的城里，就仿佛迷人而神奇的神话之于认识自我真实的求索。苏格拉底将忽略斐德若眼里的所谓政治。斐德若关注的是雅典的建城传说，那些人们可以在希罗多德作品里读到的道德教示，也就是每个人都可感知的城邦历史。

野外学校（230b－c）

苏格拉底喊了一声："嗳唷，赫娜天娘哟！"这样的呼唤往往出自女人之口，从苏格拉底口里说出，则总带有那么一点儿骑士味道。这句呼唤预示着下文将有不甚得体的长篇大论。苏格拉底在这一段话里佯装

兴奋异常，这个总是逗留在城里的人，用天真的语气赞美四周的自然风光。此段著名文字的表达完全笼罩着自然浪漫情怀。陈词滥调一点不妨碍幼稚的斐德若，他体会不到其中的讽刺和戏谑，体会不到其中的智谋和真实（230b－c）。苏格拉底佯装草地太舒服，让他忘记了吕西阿斯的情赋，而且他们也不是恭恭敬敬地读这样一篇杰作，而是躺着读。在苏格拉底看来，雄辩也许不比自然具有更多意义。由此读者可以猜测，苏格拉底接下来的所有抒情言论，无不值得怀疑。听完吕西阿斯的情赋以后，苏格拉底声称四周的神灵让他灵感大发，鸣蝉扮演了水泽女神和其他迷醉人的仙女。不过，抒情之于雄辩，总是不合时宜，草地激发起的灵感里面，还有其他更为严肃的东西。

斐德若始终认为，苏格拉底的兴奋言语里显露了某种惊奇，一个无可救药的城里人，比如苏格拉底，遇见了这样的河流和这样的梧桐，总要发出类似惊叹。斐德若特别对苏格拉底最后一句话下了评语，这话是针对他的，苏格拉底称他为“异乡人最好的向导”。读者不禁莞尔，真正的向导是苏格拉底而不是斐德若；然而，读者也不禁感动，苏格拉底置身局外，是永远的异乡人。希腊原文使用了ἄτοπος（没地方），斐德若接着做了注解：“你的确像个让人带路的异乡人而不像本地人”（230c）。苏格拉底是“没地方”的人，就像在无边的天际悠游的一颗星；或者是“没任何（修辞）言论”的人，甚至连注解也没有：矛盾又过时。苏格拉底从他的流放之地呼唤雅典市民。苏格拉底的故乡在别处，正如《申辩》、《斐多》、《克力同》所示，正如《王制》和所有柏拉图对话中的哲人形象一般。

有趣的是，斐德若恰恰带着智术师吕西阿斯的赋稿出来散步，尽管吕西阿斯是有能力雄辩的修辞大师，这里的情赋却是书写的稿子。没情爱的情爱，主题的移换，比苏格拉底的古怪还让人感到惊讶。这样的移换也许还和哲学的移换相互对应。因为在柏拉图看来，人是奇特的动物，言行往往采取截然相反的方法，或左或右。中间姿态疲软无力，不适合情赋，情赋更倾向于极端。《王制》第一卷，阿得曼托斯和格劳孔把珀勒马霍斯反对正义的论辞推究到底，《高尔吉亚》中，卡利克勒把高尔吉亚的不确定和珀洛斯的梦推究到底。此处，弓从一开始就拉开，弦总是朝着与目标相反的方向。毫无疑问，苏格拉底之所以能忍受吕西阿斯的情赋，便因为他另有朝向极端的目的。吕西阿斯的赋使辩证的某个极端姿态成为可能。辩证已不可能实践，它将使情赋者以无法言说告

终。严肃的矛盾，却与吕西阿斯的矛盾形成对称。雅典市民苏格拉底——破坏城邦的市民，还想着要从雅典到墨伽拉来回走一圈，类似于具健身效用的马拉松，然而孱弱的斐德若不但不可能领着他这么做，甚至跟着他都有困难（227e）。你去哪儿？你从哪儿来？苏格拉底遇见斐德若时这么问他。斐德若对起点和终点都不甚明了。他不知道，苏格拉底并非他训练自己记忆力的牺牲者，而是他所寻找的向导，或者说，是他偶然获得的向导——来自赫耳墨斯的礼物。

石头赫耳墨斯们的生殖器像：读吕西阿斯的赋 (230e－234)[①]

斐德若所读的吕西阿斯之赋，最根本的矛盾在于，这是一个公开讲辞，题目却绝对私人，毋宁说这是一个言谈交流。它甚至算不得一份辩辞，哪怕从消极意义而言，无论辩护还是声讨，受害还是犯罪。它更多地模仿演说家在公民大会上为某个立法提议获得通过而辩论。当然，苏格拉底将在下文说道，真实（le vrai）的标准适用于所有言语，无论公共的还是私人的。然而，此处的命题毫无目的性可言，说的是不带欲望地从一个少年那里占得身体便宜，而少年本身也许不谙任何方式的欲望。为了使少年下定决心，要求的那个人将要说话了。不过他将要以全然不同的语调说话，以使他的劝说能以理服人。理性（往往带有某些功利性质）接以欲求（往往备受限制）。理性和欲求正是《斐德若》全篇的两大主角，并往往经过乔装粉墨登场。

偷儿之夜

吕西阿斯的赋以多方面的考虑为形式来表现命题，似乎是在模仿一场辩护。然而吕西阿斯的这一正义之举，其目的非但不甚明了，毋宁说根本就不存在。吕西阿斯始终没有指明辩论核心。这核心便如一个未知的 X，由“事务”一词委婉地替代，说白了就是情人的性欲高潮。这核心于情爱本身完全抽象，于某个未知必然却完全必然。不可言说，因为唯一可能的语词已被否决，比如赤裸裸的欲求（désir）或激情（passion），甚至连“愉悦”（plaisir）也只是若有若无地出现。这一“事

---

① “石头赫耳墨斯们的生殖器像”原文为 le phallus des Hermes de pierre。

务”也许委婉，却也绝对现实。这确实是一桩事务，就商业交换的意义而言。按这篇情赋的逻辑，隐含的目的未得言明，也不可言明，甚至在实际上不能存在，并且取而代之为少年在社会和物质上的谋利，也就是情爱以外、性欲以外的价值意义。在此，抽象决定一切，出于表面平衡的考虑，形式逃遁于某种近乎空虚的状态。此处的语句可在任何情景下通用。有情爱—没有情爱这对矛盾可以从容地替换作战争—和平、富裕—贫穷、有效—无效、好公民—无教化，等等，推理逻辑照旧行得通。

这篇情赋就像一首爱情小夜曲，但以相反的方式呈现，即求爱者的无动于衷，通常表现为求爱者无视门后隐藏的美。更确切地说，这好比某个年长女佣的修辞练习。她总在门外劝说那个陷入爱河、把自己关起来的少女，告诉她在外面唱歌的那个疯子不值一提；她预见着更适合少女的结婚人选，比如戏剧里的老头儿，规矩严肃，有众多朋友和大把金钱。然而戏剧老头儿的婚姻多少还是受利益所驱，如果不是出于猥亵的肉欲，至少也是社会方面的理由。事实上，同性恋情在此被赋予了近乎教示的功效，这为吕西阿斯的情赋提供了根本的基础。言说者破釜沉舟，不能保证对这段关系守口如瓶（232a）。这么一来，矛盾应运而生，这回完全与政治相关。这种在同性恋问题上守口如瓶的风气并不符合雅典风俗，按《会饮》（182）的说法，毋宁说这使得外邦人吕西阿斯更接近斯巴达的传统风俗。

柏拉图就这么拐弯抹角地谴责了肉体的、斯巴达式的同性恋爱。然而，即使不拐弯抹角，读者想必也能从吕西阿斯的情赋看出极端、矛盾且空虚的形式，犹如一堆黏土，毫无实在内容可言。苏格拉底首先要在这堆土坯料里面悄悄地放进一些貌似相同实则两样的材质，然后以掩耳不及迅雷之速，奇迹一般地突然呈现世间最纯净的本质，亦即他那形而上的讲辞。在此以前，吕西阿斯的情赋滔滔不绝，仿佛街角的赫耳墨斯（在每个街角都有如是千篇一律的赫耳墨斯），伸挺着石般僵化的生殖器，没有明确目的可言。这赫耳墨斯，便是那偷儿、商人、同谋、掮客，无往不利，无所不在。传播的神。我们又何必大肆喧嚷柏拉图作品里的荒诞呢？吕西阿斯的赋，恰到好处地预见了我们今天空洞无意的广告，丧失了交流色泽的言说。吕西阿斯的所有论证，都只为了说明一点，即少年没有任何肉体欲求。与此同时，他又迫不及待地要求满足性欲（230e）。吕西阿斯写下的每一个字都与他的真实渴求大相径庭。而

他的渴求，用最简单的言语说明，无非就是：求爱者想要以理说服，否则他也就不会辩护了。

赫耳墨斯的诸种角色

《斐德若》开篇，无能狡猾的赫耳墨斯已经预示了伪装成忒伍特的赫耳墨斯。忒伍特发明书写，想以此挽救记忆；然而，书写以徒劳无用的重复，实际上反而窒息了记忆。重复来自于每个人内在的"拒绝成为他自己"。与此相反，在天宇无尽运动的中心，苏格拉底树立了赫斯提亚的形象，赫耳墨斯的教母（commère）。赫斯提亚从不离开住所，她代表固定的点，内在的内在，无法言喻，凡人既不可看见，也不能模仿。在苏格拉底的审慎想象中，赫斯提亚没马车（247a）。苏格拉底始终没有对静止的赫斯提亚做过任何评判，只是简单地提及她的名字，指明她的处境。在通篇对话中，赫斯提亚并不曾存在。赫斯提亚的职责，瞬息黯淡，如同家中的火苗，平衡着赫耳墨斯的两个极端职责：在吕西阿斯的赋里，斯巴达式的赫耳墨斯，言辞空洞无物，唯一的标志是商业讲辞风格，尽管题目上没有呈现出来；在篇末的埃及传说里，赫耳墨斯则勉强伪装成忒伍特，重现书写的计划。

赫耳墨斯的名字在《斐德若》中出现过一次。苏格拉底开始批评吕西阿斯的讲辞时，说到他自己的讲辞要好得多，而这个讲辞完全归功于伊利索斯河的潘神，也就是赫耳墨斯之子（263d），由此间接引出赫耳墨斯的名字。让我们来看看《斐德若》结构整体的平衡状况。苏格拉底在重新说起吕西阿斯的时候，提到赫耳墨斯和潘神。可以说，吕西阿斯的讲辞（230－234）里所隐藏的赫耳墨斯，呼应了篇末对书写创始者忒伍特的评判——忒伍特正是赫耳墨斯的化身。263d的赫耳墨斯相对于忒伍特传说，就好像247a的赫斯提亚相对于赫耳墨斯。还有，出现在247a的潘神，将在篇末接受苏格拉底最后的祷告（279c）。在文本的平衡之中，有关赫耳墨斯的叙事也得到发展。起初，赫耳墨斯隐藏不现，象一个偷儿，用街头艺人的言语偷取情爱。接着他因与潘神的亲缘关系而被援引，换言之，他藏在潘神之后，藏在野蛮而淫荡的神之后，突然地与水泽女仙相连，与开篇诗意的鸣蝉相连。然而，赫耳墨斯与潘神相连，意味着由此激起的灵感不可能具有让人想望的全部纯粹。赫耳墨斯面临着两个方向。在忒伍特传说里，化身的痕迹近乎透明，赫耳墨斯穿着文明的外衣，是社会文明与政治交流的工匠，其有效性甚至

得到了立法者的肯定和赞许。然而，苏格拉底在最后的祷告中并没有直接面对赫耳墨斯，而是转向了赫耳墨斯之子潘神。苏格拉底的风格半如怪物提婔半如神灵，与潘神这象征着思想之"一切"（Tout）的淘气神灵如此相像。可以说，在《斐德若》中，理性以渴求真实的形式得到昭现；伴随着这个循序渐进的过程，赫耳墨斯渐渐揭去伪装，露出原貌。然而，忒伍特式的赫耳墨斯比起吕西阿斯赋中那十字路口的赫耳墨斯，显得更加危险。静止的赫斯提亚以其存在起着平衡作用，在对话中犹如一个对称的点，使得苏格拉底的第二个有关会飞的马车的讲辞，仍然相对地具有令人惊异的幻想特点。不过，这个讲辞将为解释辩证术设下铺垫，就好像吕西阿斯的情赋是在为苏格拉底的讲辞服务一样。

231－234：吕西阿斯的文章（——隐藏的赫耳墨斯）
274c－275b：忒伍特、文字（——背叛的赫耳墨斯）
247a：赫斯提亚
263d：赫耳墨斯（因潘神而被提起）
279b：潘神

在讨论真正的修辞法则之初，赫耳墨斯作为潘神之父得到援引：潘神和水泽女仙一起，在乡野河畔给了苏格拉底作赋的灵感。苏格拉底在提及赫耳墨斯的不远处，将修辞定义为 *ψυχαγωγία*（灵魂的引领）（261a、271c），而这恰恰是赫耳墨斯的职责。他想要和阿波罗一样。他不仅在好日子里陪伴着结婚的队伍，而且也在哈得斯的阴间引领亡魂。他是伟大的神们的使者，他不仅帮助宙斯战胜提婔，也为阴间的幽暗之神服务。无独有偶，指引高贵的灵魂，恰恰就是苏格拉底的雄心所在。然而，如果说真正的修辞和苏格拉底本人都将引领着灵魂往天宇上升，赫耳墨斯的职责却显得模棱两可，他更以地狱的引领者为人所知。在地狱里，他用温和与劝服指引亡灵，用金杖为亡灵的幻象镀上金子的颜色。赫耳墨斯总是如夜一般的幽暗，他的行为总是深藏不露。苏格拉底嘲笑那些酷爱神秘的智术师们（271c、273c），而他本人也一样，在发表一篇不甚确定的赋时，把头藏在外袍里面（273a）。在转瞬即逝的羞耻之后，赫耳墨斯象征着交流者们的必然障碍，观点永远也不可能得到完全明晰的揭示。赫耳墨斯是黑夜之神，竭力谋求与光明之神相同的好处。至高的交换，必以其命运为代价。辩证的理性将不参与任何交

换，除非是一和多之间的交流。

混沌之夜

让我们回到吕西阿斯的情赋上面。赋稿一经读完，我们发现，除了斐德若兴奋不已之外，不仅仅读者感觉难受，苏格拉底也认为这赋混乱无章，毫无价值可言。在读者的眼里，这赋实在过于松散。除了那夸张却又无来由无欲求的性欲，这篇情赋还呈现出未能把握的多样性，或者不如说是论述的混乱，单纯的混乱。然而，辩证术作为必然的解决方法，必须在智者的头脑里经历两个过程，首先是各种不同事实的统一（unitée），然后是多的“赋予”生成（venue informée）——至少在修辞者必然的心理实践上是如此。换言之，修辞者必须清楚听众将会有什么样的反应。害羞者出于骄傲或天生的弱点而害羞，在这种情况下，修辞者必须采取别样的方法，这便是真实的无尽的多样性。

撇开修辞史家或《斐德若》读者的趣味不谈，吕西阿斯的情赋可谓柏拉图的一个充满幽默和戏谑的创作。对此，我们最好是不做任何注解，让它停留在黑暗之中，不然就像苏格拉底那样只给予笼统含糊的评价，或者顶多分析一下第一句话。苏格拉底让斐德若将这第一句话读了又读，始终没有接着往下听，这就揭示了这篇情赋存在着理性的缺失与无序的状态等问题（262d－e、263e－264a）。接着，苏格拉底还耐着性子重听两次，第二次只多听了几个字。他还让斐德若重新拿出赋稿，因为无论是他本人还是斐德若，都已记不清吕西阿斯曾经写过什么。换言之，吕西阿斯所写的，没有任何恒定的内涵，只是纯粹地让人难以记住，只能让人低头闭眼，当作是在忍受一场狂风肆虐而过，就像波瑞阿斯或者提婥。不过，既然这赋已经写就，既然《斐德若》也由评判书写的柏拉图写就，我们还是要作一点弊，偷偷半张开眼睛，看看这赋到底都说了些什么。

情节重述

吕西阿斯如何为没有情爱的情爱辩护如下所示。笔者以为，关于情谊的一段（232b－233d），作为主要的论述，基本上可以从下面的提纲中独立出来。

就利益权衡而言：

有情人总有一天会后悔自己不假思索所做的一切（231a），并在这事上丧失了自由；无情的情人则相反，没什么好损失，也不会责备被爱的少年（231a－b）；

有情人是否更宽容？不是，因为热情是一种疯狂，让有情人改变主张，被爱者也要被这爱灼伤。疯狂总是对有情人紧追不舍（231c－d）；

少年将可以在更广泛的范围里面进行选择，毕竟有情人终属少数（231d－e）；

你要是害怕闲言碎语，那么小心有情人，他们往往喜欢四处炫耀自己的情感。相比之下，无情爱的情爱一般不会引人注意（231e－232b）。

你要是担忧情谊不能天长地久，那么小心有情人，他们往往更不堪打击，并且把一切弄成一场悲剧。有情人害怕外界给自己爱的人带来影响，最终造成少年没有朋友、没有社会关系。纷争近在咫尺。

1. 有情人只在乎眼前的快乐，他们并不真正了解少年的天性，也不知道这种关系能否持久；

2. 你要听从我，我不寻求眼前的快乐：有情人热情过头，无法做出清明的判断，实在值得可怜。你要是听从我，我会关照你的前程，我不会因为你的大小过失而生气，这样我们的情谊便能长久。再说，真正的情谊与肉欲是相互独立的，就好像我们的家庭关系和社会关系（232b－233a－d）。

听从有情人，还不如对乞丐布施，最起码他们还会颂扬你，即便以后连一分钱也不可能还给你。听从那些以后能还你的人吧（此处最具代表性，233d－234a）；

不要忘了，有情人总要因为忽略周围的人而招来责难（232b）；

这就是说，必须接受所有无情爱的追求喽？也不对，毕竟多重关系往往带来不平等、不得体等等问题……（232b－c）。

赋的开始显得颇为艰涩。有些解释者确信，这是从真实的吕西阿斯的某一确实存在的文章里摘录来的。还有一些人则认为，我们已无从探

讨讲辞的来源，无从分辨这究竟是柏拉图的模仿之作，还是他忠实而单纯的摘录。如果说柏拉图模仿吕西阿斯的风格作赋，那么苏格拉底稍后的批评将难以解释，是什么力量使柏拉图可以对自己创造的东西作出如此批评？话说回来，就苏格拉底的批评而言，尽管表面严厉之极，却更多地是在为苏格拉底下文的赋辞作铺垫。这么做有两个好处。首先有利于更改先前的言论。苏格拉底在开讲之前（说到定义）先夸耀了一番自己的情赋，显然柏拉图真的笔录下了苏格拉底的一个即席言说。夸耀自己的言论，这一做法将会给人怎样的影响呢？柏拉图反其道而行，以批评替代夸耀，批判起自己创造的赋辞。不过事情也未必尽然。第二个好处，读者被迫彻底放下现实考量，也就是柏拉图和伊索克拉底的对峙状态。人们为了解释柏拉图作品里偶尔出现的愤怒情绪，往往归咎于柏拉图有意识地对苏格拉底的现实敌人作出报复。对于那些忽略文本本身、关注周遭状况的注释，心理学和文学史是两个太轻易的托词，特别是我们缺少证据以确定对话发生的时间，以及这些对话与柏拉图生平事件（后世甚至连柏拉图的生平都无法作出定论）的关联。《斐德若》不是对这个或那个情赋的批评，而是要将灵魂从黑夜引领至辩证术——真正的说服方法——的严正光照里。斐德若是吕西阿斯的荒谬的党羽，然而吕西阿斯本人被夸张讽刺，斐德若亦很快动摇了。斐德若同时也是苏格拉底的朋友，苏格拉底从对话开场就主动与他攀谈。换言之，苏格拉底和斐德若之间的关系属于苏格拉底所实行的特殊的情爱关系，苏格拉底以极大的耐心耕耘这种关系。苏格拉底的耐心也许还是前所未有的，因为斐德若思想中存在根本性的错误。

长期以来，人们想象着柏拉图、伊索克拉底、吕西阿斯和阿里斯托芬之间存在着殊死纷争，这些纷争在他们的作品里均有不同的体现。解释者们和追随者们留下了不少轶事趣闻，然而，对于天才而言——毫无疑问，上述这些人都自认为是天才，最值得担心的不是公开的敌人，反而是自己的学生门徒。柏拉图以其心智上的独立，可以在称呼生者和死者的时候不带任何特殊的轻狂语气或虚伪的谨慎态度，他的目的不是为了要对这些人进行控诉或表白自己的友好，他只是为了陈述自己的理论。柏拉图不是在塑造一个真实的苏格拉底时毫不羞愧地添油加醋了吗？他不是自得其乐地在时间、寿命和自己的性格上玩花样了吗？人间戏剧从来就好比一些启开秘密的钥匙，然而它也使得福尔摩斯（Sherlock Holmes）面对各种分歧的征兆不知所措、狼狈不堪。柏拉图稍稍提

及一个亦真亦假的名字，便足以给读者设下一个有效的圈套，但这毫不触犯伊索克拉底或者伯利克勒斯。后人往往想象柏拉图对伯利克勒斯，尤其是对荷马怀有无边的愤懑情绪，然而，事实上这些前人从来都没有遭受非难。毋宁说，柏拉图利用这些大人物的名字，做一些陈滥的影射，以美化他自己。再说，破坏偶像也不完全意味着亵渎神灵。

无序——重复的必然下场

吕西阿斯的情赋仿佛一个零点，为发展提供了再好不过的出发基础。显然，这也是为什么这篇情赋没有开场白，给人从中间开始的感觉，或者像苏格拉底所说的，是从结尾开始（264a）。没有开始的情赋，也便没有起源，犹如永远的孤儿。柏拉图也许是想要表示，斐德若之于书写的狂热，也就是他之于单调重复的狂热，恰恰排除了起初、排除了本原。须知在本原之上，每个人都可以回头推理，每个人都发现自己能找到起源，重复将因此而停止，神经质般的强迫（obsession），作为创伤式的结果，也将不会再在中间或者结尾处出现。

然而零点也未必绝对。还是要强调一点，吕西阿斯的观点将在苏格拉底的第一篇赋里得到重现，尽管显得更加丰满充实，组织有序，基本内容却还是一样，正如两个赋之间的对话所提示的那样。在苏格拉底的矫枉作态中，柏拉图竭力强调，如果说形式可以多样，与题目相关的观点却再明显不过，无法变幻。这样的游戏将出乎意料地引出另外一种"重复"，与斐德若和任何书写的无效无味的反复咀嚼不同。苏格拉底的第一篇赋类似于对某个本原的探讨，对某个定义，亦即起源——每个人言说的根本出发点——的陈述。苏格拉底的第一篇赋在吕西阿斯的黑夜里，启开了创世的第一日。在那里只摇曳着一个简单的字眼：开始、本原。这也许只能算是一个苍白的黎明。然而它为无序这轮廓潦草的死尸开通了纪律，注入了生机。从此，我们将不带重复地重复。

这已经是一个福音。这一回，情赋有了有效的开端。有情人的情爱只是藏于冷漠的面具之下。定义的确立，使苏格拉底延伸了吕西阿斯之赋，同时又做到与之截然无关。这就好像一层微乎其微的薄膜，可以把石膏和磨具分开。接着，苏格拉底的第二篇赋，以抒情的风格扫尽修辞的信誉，与此同时，某个新的需求应运而生，并在第二部分得到展开，也就是辩证术的启示。显然，与其相信柏拉图的后人，我们毋宁信任柏拉图本人。然而从古代开始，评论家们往往指责《斐德若》的风格过

于浮夸，在读者觉得该停的地方，柏拉图却没有停笔。全文的三篇赋都不够完整。对于这些评论家而言，苏格拉底的第二篇赋本该是全文的高潮部分，因而也就是全篇对话的结尾。

诗意的不在：因为不足，亦因过度

求爱者渴望说服爱者却毫无自然的凭证，因而显得干涩无比。正是在这样一种矛盾甚而令人绝望的状况下，吕西阿斯的赋丑化了《斐德若》前四分之一部分的严峻和理性。吕西阿斯的出发点可以说是有效的。尽管疲乏无力，它还是预示了下文：不是苏格拉底的情赋，而是对话的内容，亦即比神话更为严峻的辩证术的发展。吕西阿斯的赋预见了苏格拉底的无私。它提前使事物撇除了利益和未来的考量：接下来，只须提升这种利益，并把未来转化为永恒，把社会的层面转化为神们的参与，哪怕是超越了这个层面，哪怕是超越了神们。仿佛是出于求爱者的意愿，吕西阿斯不无矛盾地放弃了所有的说服方法。苏格拉底将会采用一种说服方法：第一篇赋和吕西阿斯的赋形成对称关系。苏格拉底的这种新方法具有决定性意义，简单然而果决：求爱者真真切切地爱着，只不过假装冷漠。第二篇赋，尤其是辩证术，则以柏拉图对话的普遍方法为基础，最好（meilleur）的观念，高贵的观念。对柏拉图而言，这比动物的发情更为古老。

读者面对吕西阿斯的情赋感到失望，这反而为最后的辩证术的严正，亦即《斐德若》的高潮部分（在经历了第二篇赋的辉煌奇迹之后），做出了间接准备。然而我们知道，诸如吕西阿斯的文章这类阴暗的幽魂并非完全徒劳无益。人们有充分的理由去警惕正午的塞壬妖音、蝉们和潘神——其父赫耳墨斯因更可见而显得更狡黠——的催眠，胜于吕西阿斯、伊索克拉底和伯利克勒斯的文字引诱，胜于美丽的海伦——特洛伊战争的亦假亦真的关键——的迷惑。

幕间：正午的初阳（241d－243）

苏格拉底两次作赋中间的这段对话，很有戏剧意味。苏格拉底不想说了，拔腿要走；然而他还是留下，并继续说。这一回，斐德若不像先前那么强迫他，而是假惺惺地说天太热，不好走动。他俩说到了神灵的暗示，说到了渎神的罪过，说到冒犯神灵要得瞎眼病，说到天性高贵的

有情人，说到没品位的水手。苏格拉底描述完有情人，突然停住。一切显得格外自然，又异常奇特。然而苏格拉底的话挺冲，仿佛一个警示：

要说的就这些，斐德若。从我口里你再听不到什么了，我的话就到这里为止。(241d)

情节重述

苏格拉底停下不说。斐德若很失望：话只说了半截，没情爱的人有哪些个好处，还不知道。苏格拉底借口说，他的语调不知怎的突然带着史诗味。再说，他刚才谴责有情人不好的地方，反过来也就是没情爱的人的好处了。苏格拉底想要过河回城（241d－242a）。斐德若对他说天太热，建议他等天凉快些再走，顺便再说说刚才的两篇赋（242a）。

这时，苏格拉底突然告诉斐德若，自己得了神灵的启示，要另外作赋（对话在此运用了一些戏剧场面的手法，使情节发展的节奏缓慢下来）。他向斐德若承认，刚刚要过河的时候，神灵的暗示从天而降，要他洗清谩神的罪。苏格拉底接着找到了原因：原来他们轻谩了爱若斯，并且耽于漂亮的言辞之中。前车之鉴，要像那曾经污蔑了海伦的斯忒西科（Στησίχορος）那样，赶紧作首“认罪辞”（Παλινῳδίαν）。

苏格拉底想象着有一个天性高贵的有情人，正在一边听着他们抨击情人。多让人没脸啊！他要重新再作一篇赋。于是，他问道：那听了刚才一篇话的美少年哪里去了？……（243e）

义　疏

苏格拉底停了下来，然而他终究还是要重新开始。整个场面生动活泼，谋篇甚是巧妙。自然的特性和柏拉图的赫耳墨斯式计谋合成一体，如水乳交融——这也许正是秘诀所在，亦即人们说起柏拉图的隐微教示时所寻找的模式和内容。苏格拉底停住不说，其中的所有原因，明显也好，隐秘也罢，都交汇在一起。苏格拉底和斐德若打赌打赢了，他比吕西阿斯更胜一筹，这一点斐德若后来也承认了。读者甚至想要问一句，斐德若是不是过分夸大了他对吕西阿斯的崇拜，以促使苏格拉底作赋，而事实上他猜测着苏格拉底的赋会更美？就漂亮的辩护辞而言，有情人的不利形象可谓面面俱到。正如苏格拉底马上要说到的，风格之混杂已显极致。戏剧效果，包括悲壮、戏谑、哀婉，应有尽有。观众甚至无须

离开剧场，就能有在街头参加酒神狂欢的感觉。斐德若颂扬这样的极致，恰恰显示了他对修辞的根本规则一无所知。更微妙者，苏格拉底说，听者只要把批判的观点倒过来就得到了颂扬的观点，这是在讽刺智术师们的“赞成和反对”式（Pro et contra）的情赋。在这样的文章里，创作永远都无新意。苏格拉底因而又一次针对了斐德若的不良趣味。在此，斐德若的四个想法正好可以用来划分情节的发展，四个表达显现了斐德若狂热的盲目，同时也界定了苏格拉底“认罪辞”的三个等级。让我们来看看斐德若的这些想法，以及苏格拉底的相应回答：

——可现在，苏格拉底，你怎么半路上停下来呢？(241 d)

——苏格拉底把自己说成是水泽仙女和斐德若的牺牲品。

——这可不是什么坏事呵（如你要继续说下去）！(242 b 5)

——苏格拉底提起对爱若斯的轻谩，以及有必要作认罪辞。

——哎唷唷，苏格拉底喔，那我可就再快活不过啰。(243 b)

——苏格拉底说到还有个证人在一边听到了他们谩神——没脸的事！

——要是你讲了篇有情者颂，那我必然就会逼吕西阿斯从他的角度就同样的题目写一篇。(243 d－e)

对称格式，使意义不言而喻。斐德若的第一个想法是失望，再也听不到赋的失望；最后一个想法则是渴望，在苏格拉底的赋以后，还有望听到吕西阿斯的新赋。第二和第三个想法，一个否定一个肯定，表明了斐德若为能听见苏格拉底的另外一篇赋而满心欢喜。合在一起，这便如同一个热情的四方形，斐德若对永恒重复的欲求。然而在他面前，苏格拉底有如一个敞开、甚至是毁损了（démentelé）的形象……苏格拉底始终处于警戒状态。

紧绷的平衡：正午烈日当空（241 d－242b）

苏格拉底处于警戒状态。他陆续把这种状态归咎于三个理由：过分诗意、谩神、羞愧。相同的不安，导致了不同的效果。第一个理由，即过分诗意，迫使苏格拉底闭口不说。后两个理由，即谩神和羞愧，解释了苏格拉底的沉默，却也揭示了他重新作赋的意愿。苏格拉底每一次都借助了斐德若充满热情的表达。与此同时，他还利用了一些外界的因

素。水泽女仙的启示和斐德若的影响，从相反的两个方面同时发挥着作用，从而建立了一个强烈的矛盾：因为这两者的诗意，苏格拉底情愿沉默，然而他又在同一时刻想要说话。他想要离开，然而正午的烈日又必然地把他留住。苏格拉底自己说道，水泽女仙带来的史诗风格让他的赋再也做不下去了。接着，斐德若说天太热，苏格拉底突然回答道，斐德若作为这么些情赋的父亲，想必和那个地方的神灵一样，施行着某种神奇的影响，在他身上孕育了新赋。苏格拉底不无戏谑地说着斐德若的神奇影响。这与斐德若刚刚犯了的一个错误有关：以天热为由加以挽留，斐德若实在是不了解向来对天气无动于衷的苏格拉底。然而，斐德若在全然无意识的情况下，以婉转诗意的方式说出这挽留的话；在苏格拉底的眼里，这恰恰体现了徒劳无益的修辞。苏格拉底予以回敬，然而斐德若看不出他的讥讽之意。在本篇对话收尾处，苏格拉底将要说到，哲人的言辞还将促使产生一些子女兄弟（276e－277a），此处的意思一样，只不过用的是嘲讽语气。而且，苏格拉底颠倒了他俩的角色。事实上，通过对话和辩证术，苏格拉底本人才是真正的言辞之源，而斐德若仅够作他的学生，也就是他在真正修辞方面的孩子。

这第一个段落呈现了完美的平衡，以解释苏格拉底假装出来的混乱。苏格拉底突然刹住话头，某种冲动（表面似乎来自斐德若）又同样突然迫使他重新开讲。所有这一切都体现了苏格拉底的紧张。他戒备着，然而他的航船抛锚了，或者毋宁说一股旋风即将要狠狠抛起这航船。因为，某种奇特的“静止”控制了此时此地。静止，首先是情赋的暂停。意外的静止，突然地被绊住，机器里还存有最后的热量，还有动起来的潜力。但苏格拉底立刻排除了这一潜力。苏格拉底刚刚对有情人的申述，以及他接着用一句话完成的对无情爱的情人的辩护，在这两者之间，存在着某种如镜子一般的关系。这样一来，第二篇可能的赋承载着过度的力量，这些力量通过苏格拉底的几个语词释放而出。这一回，静止是某种平衡的静止，来源于运动力量的完全衰竭。

更为微妙的静止，便是苏格拉底的听天由命，类似于某种放弃，拒绝深人。另外一个平衡，制造出这一章节的静止印象。斐德若先前强迫苏格拉底说赋的威胁，刹时转换成为提议方式的宽容：为了挽留苏格拉底，斐德若不再威胁他，而是向他指出正午的炎热。与此同时，苏格拉底面对斐德若的失望（242a 1－2）而假装出来的担心被强迫，又与斐德若表现出的宽容和气形成对比。更有甚者，撇开斐德若的意图不谈，

单看在苏格拉底身上引起的反应，斐德若可能做出的强迫也与苏格拉底稍后称自己受到神灵般的影响（“一涉及到辞赋，你简直就神了，斐德若”，242a）形成对比。另外的一个平衡，斐德若提议用“情赋”替代正在进行的“对话”，以度过炎热的午后。斐德若预言，却不知自己的预言。他不知道自己的话里包含另外的涵义：只有对话能够与先前的情赋相抗衡。因此，苏格拉底接下来的赋并不与先前的赋形成平衡，而斐德若还在期待这接下来的赋是为有情人辩护：

> 这你倒是可以放心；要是你讲了篇有情者颂，那我必然就会逼吕西阿斯从他的角度就同样的题目写一篇。（243 d 8 -9）

所有这些平衡或对抗，仿佛被正午的当头烈日所滞留而静止不动。斐德若找到了这个具有象征意义的语词：σταϑερά（立着不动）。所有情节的衔接都围绕着苏格拉底：打赌、作赋、神灵的暗示、突来的诗意、斐德若先前的誓言和他渴望再听赋这两者之间的联系。在斐德若看来，这样一个苏格拉底将会因烈日和“静止”时刻而留下来，尽管他一向习惯了风吹日晒，健康的理由在苏格拉底那里不成理由。苏格拉底宣布要再作赋，并说这赋多亏了斐德若，斐德若的回答是一个否定曲意的句子：这可不是什么坏事呵！（242 b 5）修辞用法，肯定式的否定，或者否定式的肯定，象征着先前两人的所有交流，以及所有带警示意味的奇特。这一用法本身甚至也揭示了某种平衡，模棱两可，静止的平衡。苏格拉底不走了。他不会马上过伊利索斯河回到雅典。稍后，苏格拉底结束他那充满诗意的情赋之后，还会再讲起这正午时分。只不过，苏格拉底的正午，与斐德若此处的正午，显然并不是在同一层面上。

接下来我们将分析幕间的第二部分。这两个部分呈现了不同的交流样貌，彼此之间相互谐和、达成统一。如同奇迹一般，苏格拉底将不再抑制自己的言语。但此处的奇迹不再归缘于斐德若或他俩呆着的地方。苏格拉底从正午的炎热、水泽女仙、神一般的斐德若，突然地过渡到了神灵的暗示以及把他留住的声音。

内在的理性：暗示和声音（242b - 243b）

> 刚才我正打算过河时，我的好人儿哦，来了神灵般的暗示和显迹，得到这样的东西我都习惯了——而且，每次都是阻止我做我正

要做的——我仿佛听见一个声音在某个地方说，禁止我离开，除非我涤清了自己的罪，因为我做了冒犯到属神的东西的错事。当然，我虽是个天眼通，却还没到样样灵通的地步，只不过像那些会蹩脚地写和阅读的人那样，刚刚够自己用；我已经清楚地知道自己冒犯了什么。因为，实际上，哥儿们，灵魂才是某种会通天的东西。我刚才口占讲辞时，心里一直感到不对劲，隐隐约约感到，像伊比科斯说的（如果我没记错的话），【自己担心】“靠得罪神们来得到人们的崇敬”。这下我明白我的过错了。(242 b~c)

水泽女仙让苏格拉底滔滔不绝。一认识到这一点，一发觉自己言辞里过分的诗意，苏格拉底便停住了。同样的“阻止”，打断了苏格拉底的话头，促使他动身回雅典城。最终，正午的炎热——按斐德若的话来说，以及斐德若这情赋之父的魅力——按苏格拉底的话来说，阻止了苏格拉底往回逃，也阻止了苏格拉底的话语继续被阻止。无论如何，在这些相互重叠，甚至相互矛盾、对立的“阻止”后面，苏格拉底的形象突起显立，胜过了正午的阳光。他将要再受一次神的启示，再一次滔滔不绝。而正如他所说的：“每次都阻止我做我正要做的”，并非斐德若给出的天气之类的理由，而是神的奇特暗示。

临时的中断控制着苏格拉底。出于简洁的策略要求，苏格拉底不会过分沉迷于自己的心理和那声音的神秘，他会以整全积极的方式定义这个声音，最好还要认识到这个声音所要求的沉默。因为，这个声音本身便是沉默。这个声音不说话，拒绝行为、动作的延续，因为延续将中止生活的修辞。这个声音要求苏格拉底洗涤谩神的罪。这个声音还将从斐德若身上抹去追逐无休止言辞的狂热。斐德若的狂热犹如是一种强制，连绵不断地回响，从吕西阿斯直到吕西阿斯，偶尔还跳到苏格拉底那里，或从吕西阿斯直到斐德若的某个源自他那无生气且无用的笔记本子的记忆。至于苏格拉底，他却什么也没有记住。他甚至忘了斐德若读过的句子。天意一般的遗忘。斐德若接受了苏格拉底假装的遗忘。因为这遗忘，苏格拉底说不出古人对情爱的颂扬篇目（235c）；因为这遗忘，苏格拉底顺理成章地先是受神附体，再又沉默不语，最终进入对话。

这一部分从斐德若的话开始——“这可不是什么坏事呵！”（242 b 5）又以斐德若的话结尾——“哎唷唷，苏格拉底喔，那我可就再快活不过啰”（243 b）。前一句婉转体现了斐德若将要听到苏格拉底说赋的

满足，后一句则直接反映了这同一种喜悦。斐德若的这两个回答却也表明了，他并没有真的跟上了苏格拉底的思考。苏格拉底首先是在内心有一段独白，这使他说起自己轻谩了爱神（242b 7－d10）；接着他指出必须模仿斯忒西科作一篇“认罪辞”，以洗清言辞的罪过（242d 11－243b）。苏格拉底首先考虑的是内容。斐德若却完全迷醉于文字之乐。

最使人惊讶的莫过于，在苏格拉底的沉默受阻之间，亦即在整体的静止之中，还存在着一个活动，苏格拉底的内心活动。不过，这个活动与静止相符，因为它以一系列的“等同”（identification）连续进行着。让我们来看一看。神示阻止苏格拉底回城，造成静止状态；神的声音是一种辅助，赋予阻止一层涵义，它迫使苏格拉底要对谩神罪做出补偿。换言之，它反过来又迫使苏格拉底重新说话，至少是以赎罪的方式重新说话。然而苏格拉底突然把这些启示或声音的神秘存在转化成为个人的清醒意识：

> 我已经清楚地知道自己冒犯了什么。因为，实际上，哥儿们，灵魂才是某种会通天的东西。我刚才口占讲辞时，心里一直感到不对劲，隐隐约约感到……

换言之，神的启示阻止了我，但它也只是提醒我，我在作赋时我自己的灵魂所给我的启示。我的理性遭受着预言的不安，这种不安似乎在说，我的灵魂，这神秘的回响，这归根究底德尔斐神谕“认识你自己”带来的疯狂不安，具有和人们在预言、神谕、信号里所寻找的世界一样的性质。苏格拉底的不安早在信号来临之前就已存在，无论是在时间里还是在逻辑里。在苏格拉底那里，这种不安认可了合理，并且批评了斐德若的狂热。斐德若没有感觉到不安、中断、沉默之需，以及任何神奇的阻止。与此相反，他只是满足自己的欲求，带着激情。他将继续听他人言辞的喜好。赫耳墨斯一边造成斐德若的狂迷，一边又让苏格拉底消止这种狂迷。

柏拉图让苏格拉底做了一个假的独白。当然，这确是一个独白，苏格拉底突然讲到神的暗示，仿佛他始终维系着某个思考的脉络，在句子与间或的沉默之中。这段文字给人以发展、运动、发现，甚至是即将明确的揭示的印象。然而，这又是一个假的独白。因为一切都在苏格拉底的思考之中，他只是为了斐德若而说。苏格拉底是他自己的预言者和神

谕。仿佛一个刚刚会读写的人，蹩脚地拼写着一边嘟哝出来的字，只为取悦自己，无心说服他人。围绕着世界的中心，亦即赫斯提亚那静止平常的住所，赫耳墨斯不听地跑着，这诱惑的神，完美的向导。

苏格拉底引用了伊比科斯的一句话（“靠得罪神们来得到人们的崇敬”），从对自己的思考转人对神的思考。这是一个关键性的转折，由此产生了《斐德若》最重要的两个表述，即带翅马车的神话，以及在言语方面对神的尊重。一方面，把话题转到神们身上，有助于引出驾御灵魂马车的寓言；另一方面，按苏格拉底新的“修辞指南”，真正的修辞家，亦即所有说话的人，将要受到神的指引，换言之，真正的修辞家在考虑吸引其受困的同类之前，必须先考虑取悦于神们的世界（273 e －274a、274b）。接着，苏格拉底强调，取悦于人往往与修辞家的虚荣有关，这是对斐德若间接然而严肃的批评（272 e－273a）。就神论神，苏格拉底向斐德若指出，按一般的神话来看，爱神便是神，他们的两篇赋贬低了情爱，亵渎了爱若斯。最后，苏格拉底干脆把这两篇赋都栽在了斐德若的头上……

苏格拉底把那两篇赋说成斐德若带来和斐德若逼他讲的赋，并不只是为了洗刷自己。他把斐德若安排在改变信念的道路上。他必须如此。客观地说，苏格拉底在讲话。然而这些话双倍地附和着斐德若的狂热。首先，题目是斐德若赞赏不已的吕西阿斯的题目；其次，苏格拉底华美的创作比起吕西阿斯的情赋，带给了斐德若相似的快乐，而且更胜一筹。苏格拉底超越了斐德若心目中的斐德若，以及斐德若心目中的吕西阿斯；恰恰就在这一时刻，苏格拉底成了斐德若的某种回声和重复。同样，斐德若也必须了解，他自己只不过是吕西阿斯的回声，他已脱离了自己，脱离他自身具备的金子特质（228a）。斐德若应该脸红，不仅仅是因为亵渎了爱神，更因为他失去了自我，换言之，他没有追随神意。

神们的领域同样显示了“最好”的高贵理念。苏格拉底突然提到爱神，称其为阿佛洛狄忒的儿子。这既体现了普通人的信仰，也反映了哲人们更高深的意识。换言之，苏格拉底被迫为其情赋抵罪，以斯忒西科的方式作认罪辞，亦即“反诗”（poème inversé）。苏格拉底说着说着，还不忘援引古人之例，诗人、智者……他的记忆又回来了。这里隐藏着双重的计谋。首先是赫耳墨斯式的不易察觉的转移。若说抵罪，苏格拉底本应做个献给爱若斯的祈祷或者祭祀。然而他却选了斯忒西科为例。苏格拉底选择参照史诗或抒情诗，这使他重新回到原先的诗意范

畴，也就是言辞的简洁展开、辩护和声讨。斐德若也将明白，这是情爱的辩护辞。其次，第二个计谋恰恰体现于苏格拉底对斯忒西科第一行诗的援引。换言之，援引的内容，预示着苏格拉底的第二篇赋将一一回到第一篇赋的诸个论点上面，就好比智术师们最拿手的“赞成又反对”的手法。然而，苏格拉底已经预先知道，他将再一次地遗忘，忘记爱若斯的神意。苏格拉底将不会为爱若斯辩护，而是为疯狂辩护，也就是为受到启示的人的心理情感辩护。值得注意的是，为了证明爱若斯是个神，苏格拉底提到了阿佛洛狄忒；换言之，爱若斯似乎需要一个中介才能与神意相连。这样的一个微妙差别，斐德若似乎总算有所领悟：“据说是这样而已”（242 d 10）。

说到认罪辞，苏格拉底似乎把斐德若带到了他的古典诗人那里。按荷马的《献给赫耳墨斯的颂诗》，或者传统的说法，赫耳墨斯发了一个严重的假誓。他偷了阿波罗的牛群，却胆敢在宙斯面前声称自己无罪。赫尔墨斯的誓言一开头也是一个“不”（Non），响亮而且轻慢，赫耳墨斯典型的计谋。与此相同，斯忒西科接连用了三个“不”，无耻地否认了他在荷马之后出于不慎所叙述的海伦的故事：

> 不，我讲的这故事全不是真的，
> 不，你不曾坐那厚甲的船航行，
> 不，你不曾去过特洛亚的城堡！

只不过，斯忒西科的三个“不”，说在赫耳墨斯——苏格拉底的口中，带着某种刻意的限制，或如古典伦理家们所言，意中保留（restrction mentale）。斯忒西科的三个“不”不及赫耳墨斯在荷马颂诗里的否认来得明澈。苏格拉底没有说，谁替代了海伦；他没有提及斯忒西科诗中海伦的幽魂。他只是简单地为海伦或者爱若斯洗去言辞的冤屈。这确实是一个简单的咒语、一次洗涤，却与为爱若斯辩护的所谓第二篇赋毫不相干，尽管苏格拉底嘴里这么说，而斐德若心里也这么理解。总之，苏格拉底洗清了罪，手洁口明。他接着要做什么，只有天知道……光着头[①]作一篇认罪辞，苏格拉底怎么着也不像那个躲在山洞里假寐、被阿波罗逮住的赫耳墨斯，毋宁说他更像那让人抬头敬仰、抗拒骄阳的赫耳

① 【译按】指苏格拉底不像作第一篇时那般把头蒙起来。

墨斯。如何能够相信这样一个人，用长篇的情赋证明，应该用对话替代情赋；并且为着取悦于神们，应该只受正确理性和良善目的的启示？大约只有那完全痴迷的斐德若，才会这么上当受骗：

——哎唷唷，苏格拉底喔，那我可就再快活不过啰。(243 b)

放肆的水手（243b－e）

斐德若该觉得害臊，因苏格拉底拿他去比水手，奴隶当中最粗野的一种。不过还好，苏格拉底事先做了铺垫，假装把他的痴狂解释为罪人的知罪："可是，我的好人儿斐德若，你不也觉察出两篇讲辞——刚刚那篇和稿子上的那篇——无耻得很。"（243c）羞耻同属于他们两个，苏格拉底的批评也就显得不是直接针对斐德若了。再说，苏格拉底面对新的听众，也表现出了自己那一边的羞愧。就好像被吕西阿斯和斐德若的渎神情赋所遗忘的爱若斯突然出现一般，苏格拉底也突然唤出了一个看不见的人。这不是无情爱的情人，而是一个有情人，并且天性高贵。这虚构中高贵而有情的人，完成了从苏格拉底第一篇赋的辩护者向第二篇赋的至高情人的过渡。然而这情人真的只是一种简单的虚构吗？柏拉图利用这个人物，在贵族政制（aristocratie）的基底上注入热情（passion），事实上第一篇赋对此已有所说明（只不过辩护者掩藏了这一点）。第二篇赋则将走得更远。[1]

苏格拉底只须在吕西阿斯的边上抛出一个题目："有情人更值得爱"，吕西阿斯就要重新作一篇辩护辞——因为斐德若将会迫不及待地催逼他。再也没有什么比这更让修辞家和文字书写者受挫的了。接下来该做的事，便是要追赶那轻易听信了苏格拉底第一篇赋的少年：

> 唉呀，我刚才对他说话的那位美少年哪儿去了哩？我真想他也听听这篇，不然的话，他听信【前面讲的】，就会去喜欢上一个没情爱的人。(243e)

斐德若肯定地说，他就在那里。他就在那里，只是看不见。事实

---

[1] 苏格拉底只在第二篇赋的结尾处，用了简单的字句提到爱若斯，请求他帮助吕西阿斯。至于通篇赋里的其余地方，爱若斯始终被遗忘，或者不如说被善意地挖苦。

上，他只存在于斐德若狂热的幻影里。

这么看来，幕间比起苏格拉底的赋，似乎具有更强烈的哲学意味。斐德若所关注的神们、诗意，在此一一被提及并讥讽。斯忒西科胜过了荷马，他在说那些“不”时也许没有我们想象的那样充满愧疚；爱若斯犹如一个神的影子，然而他的神性只是从其母阿佛洛狄忒那里借来的。苏格拉底不承诺下一个更高贵更充满激情的言说，而将更准确地揭示正午时分：一旦避开了蝉们的鸣声，这正午似乎显得容易熬过了，也得到了更好的观察。苏格拉底接下来的鸿篇大论，仿佛只发生在一瞬间，仿佛从来都不曾持续过，因为在此之前他们说的是正午，在此之后他们说的还是正午。苏格拉底的言论是另外一种形式的静止，近似于透明，并且在其本身的重要意义里微笑——苏格拉底将说到，他的赋还将生出子女兄弟来（265c、278b）。换言之，这些赋是自行写成的。使用得当的文字书写，还可以成为哲人们的再创作工具（276 起）。

赫斯提亚道路上的塞壬女妖（257b－259e）

这段文字正好处于苏格拉底发表个人观点（237 直到结尾）的中途。有关“正午”的部分恰恰在苏格拉底前两篇赋所代表的黎明和过于强烈的中午之间创造了某种平衡，同时把吕西阿斯的赋留给了不安的黑夜。对金子的欲求，天生的高贵，以及苏格拉底的友情，唯有这些能够挽救斐德若，如同某种未来存在的无生机的素材。洞穴并不盲目，影像欺骗着受囚的人们，但偶尔也给他们一些东西，尽管这些东西纯属主观。在此，情赋和推理之间的转换不仅仅有所预示，而且还得到组织、强调，使人感觉这种转换是经过了深思熟虑。情赋最后出现的一个字，重新出现在此处对话的开头。这字介于伦理和政治的交叉路口。柏拉图便游戏在那含糊的语义上面：φιλοτιμία，“名誉感”，或“爱名誉”。这字曾用来定义第二等的情人，现在斐德若则用来指吕西阿斯。

情节重述

这回，斐德若完全服气了：但愿爱若斯连他也一起原谅了；吕西阿斯面对苏格拉底的挑战将会瑟瑟发抖。斐德若甚至还加了一句，有个搞政治的曾经狠狠打击过吕西阿斯，称他为文章写手（λογογράφον）。所以，为了爱自己的名誉，吕西阿斯大概会戒掉写作了。但苏格拉底对斐

德若说，吕西阿斯不会因为这一点原因就不写了，再说政治家摆出这副轻视写作的样子，其实是自掌嘴巴：政治家或国王的政令事实上就是说服性的言辞，而且他们还堂皇地将其刻在碑上，或载人史册（257b－258c）。因此，写作绝不是一件该遭谴责的事。困难来自于如何写得妙，并不失高贵。笔者将在下文分析写作精妙的前提条件。

斐德若满怀激情地接受了苏格拉底的观点。苏格拉底则趁势追击：这回的讨论相当严肃，然而正午时分人总难免懒洋洋的。咱们得小心着，在蝉们面前装出好精神来。因为蝉们可能和塞壬女妖一样，能把咱们拐走，沦作奴隶；但它们也能使咱们接近缪斯，特别是缪斯中主管思考和言语的卡利俄佩（Καλλιόπῃ）和乌剌尼娅（Οὐρανίᾳ）。总之，咱们得守着这正午时分！（258c－259d）

义　疏

苏格拉底一说完他的“悔罪诗”，斐德若就迫不及待地嚷着：

> 我与你一起祷告，苏格拉底，要是这样对咱俩更好，就这么着呗。至于你的赋，我早就惊叹不已啰，比起你前一篇，作得精美多啦！只怕吕西阿斯会在我面前显得可怜兮兮的哟，若是他真的打算另作一篇来与你比的话。可是，刚刚好像有谁，哎，你这神奇鬼，有个搞政治的狠狠唾了他一通，唾他的时候，不断称他为说辞写手。所以，为了爱自己的名誉，我们会发现他戒掉写作啰。（257 b－c）

斐德若立即提到苏格拉底的赋带来三个后果。首先他加入了苏格拉底的祷告；其次他在情赋狂热之中，背叛了吕西阿斯，转而赞成起苏格拉底；最后他在精神上劝说他的吕西阿斯，想象后者能在这场修辞挑战里甘拜下风——要么出于人的尊严的某种简单反应，要么出于惭愧——迈向羞耻，因此也是迈向荣誉的第一步。然而斐德若还是关注着光辉（la brilliance），还没有完成真正的转变。他还将会犹豫不决，柏拉图在此呈现出了这样一个斐德若的天真之处。他天真地想象，吕西阿斯会因无法与苏格拉底匹敌而羞愧，会因某个政治家的批评而放弃写作，会感觉自己缩减为辩护律师手里的一支笔，感觉自己渐渐消失在苏格拉底绝妙的即席言说和法庭上的政治言论之间。

这么说来，斐德若没有瞄准目标。含糊存在着，并且必须存在。鉴于苏格拉底的言语诱惑达到了如此高的水平，先前的论述需要一个突如其来的中断。斐德若便在这时插话。他突然想起了一件隐藏至今的事：有感于苏格拉底的言辞魅力，斐德若想起了吕西阿斯曾经遭受的一顿批评。他的亲爱的吕西阿斯被怀疑、推驳、责难、否决，被说成“说辞写手”。苏格拉底刚刚想像吕西阿斯有着某种带哲学意义的信念，斐德若没有觉察其中的讥讽，接而想像某个政治家的批驳将使吕西阿斯出于尊严而放弃写作。

斐德若突然想起的这件小事，犹如一声长号，响起在昏昏欲睡的正午时分，苏格拉底甚至都还没来得及向他建议小心不要打瞌睡。如果说平常琐事，或至少是现实，在此必不可少，那是因为此处的计划并非是从第二或第三种疯狂倾向性地过渡到第四种疯狂，[1] 换言之，并不是从苏格拉底在赋里用滥了的赎罪或诗意过渡到真正意义的情爱。苏格拉底讲了几句有关修辞和书写的道理之后，又回来说起蝉们，重建诗意和神话的语境。苏格拉底这么做，是为了方便斐德若的思想转变。苏格拉底正引导着斐德若慢慢离开为了刻板的推理而展开的想像。此时，斐德若本人在揭穿真实的日子里，用吕西阿斯的出场引出对话。

背景更换

不仅斐德若变换了语气，苏格拉底的语气也发生着变化。按认罪辞一开始种种疯狂的说法，苏格拉底的长梦沿着第四种疯狂前行，却始终处于第三种疯狂的层面。不过苏格拉底始终在寻找定义，这便形成了某个最终通往真理的新的阶段，也就是新的疯狂，即辩证术。接下来，苏格拉底将借助定义区分吕西阿斯的赋和自己的两篇赋（262c 起）。乍眼看来，这实在是奇异的一个现象：前三篇赋如此征服着读者的精神，迷惑着读者的情感，在苏格拉底的评论中，却没有任何可取之处或值得思索的价值。吕西阿斯的赋不做定义，因而也就缺乏必要的推理，苏格拉底重复听了两次开头的几句话，就没有再听下去。至于他自己的两篇赋，苏格拉底除了定义爱欲之外，就没有再做任何说明或者发展。他把爱欲定义为最美的疯狂（265a）。而这恰恰也没有什么，反而引发了神的魔幻效应。与此同时，理性的定义与其尽力排斥的说服诱惑具有同等

---

① 在《会饮》中，第俄提玛指出，重大的启示总是突如其来（ἐξαίφνης）。

的重要性。由此苏格拉底的两篇赋免于流人空泛。第二篇赋尤其明显地倾向于某种抒情或者某种爱欲，正如二流的情人一般，它却显得高贵且鼓舞人心。

幕间——两个政治家的遭逢

《会饮》的读者大约都会对阿伽通的讲辞感到失望，尤其是在阿里斯托芬以充满想像的华丽讲辞歌颂了爱若斯之后。然而，阿伽通放弃激情洋溢却纯属表面的赞誉，转而寻求定义爱若斯的特点。当然，阿伽通也没能触及根本。但这却为苏格拉底的寻根究底（半阿里斯托芬式激情、半辩证）迈出了第一步。《斐德若》的读者很有可能对接下来的对话感到同样的失望：对话本身和辩证术——这种说法在苏格拉底那里近乎不必要的重叠【因为两者本为一体】。在接下来的对话里，表面辅助的美必须转化成为根本的美，也就是真实的美，光彩（éclat）的起源。苏格拉底将要提醒斐德若小心正午、金子、塞壬等的企图，也就是说小心他自己的言辞，这些言辞也许就体现着黑色灵魂之马的某些缺陷。

苏格拉底祈求爱若斯帮助吕西阿斯把兴趣转到哲学上面。斐德若跟着附和，但表达间接。吕西阿斯遭此待遇，可能首先来自于某个政治家不无讽刺地把他的职业说成是“说辞写手”，换言之，言说的写手。类似的过渡恰恰在其突如其来之中显得尤其合理。因为，改投苏格拉底的哲学的吕西阿斯，也将就是政治家所谴责的吕西阿斯，殊不知政治与苏格拉底的哲学正相对立。这两种观点同时使吕西阿斯放弃写作。然而苏格拉底指出斐德若犯了双重的错误。不，吕西阿斯既不会对哲学感兴趣，也不会放弃写作。不，那政治家在说吕西阿斯是“说辞写手”时并不是真的在谴责作家。事实上，他反而是在歌颂吕西阿斯，否则他就有谴责自己的危险。因为这些政治家喜欢找人撰写讲章，并在文章开头写上“承蒙某某人”的字样，以吸引推崇者。政治家本人和吕西阿斯算是同类，都是“爱名誉的人”。苏格拉底用同样字眼形容过那只想纵容满足情欲的二等情人（256c）。斐德若以为吕西阿斯出于“荣誉感”会放弃写作，他用的是这个字的褒义；苏格拉底则使用了同一个字的贬义“爱荣誉的人”，也就是野心家、政治家、甚而是惟利是图的人（266c）。

政治家用来指责吕西阿斯的“说辞写手”一语，对苏格拉底而言，恰恰就是潘多拉的盒子，或者赫耳墨斯的山洞。对话已经呼之欲出。

“说辞写手”是雅典城公认的一种职业，然而这个语词却由两个相互之间不可兼容的字所组成：说和写（λογο + γεάφον）。苏格拉底和政治家都意识到了这一点，只不过在苏格拉底那里矛盾显得轻松许多。写；但写的却是说：远离出声的情赋的发言人，这样一个职业似乎一下子就远离了真理。所谓真理，指的是说服的两大相关因素的分析和总结：首先是说服的题目，其次是说服的对象。事先写就的赋稿，已无生气的文字，从一开始就体现了如下现象：与经过说出、说服的情赋——在民主制度下显得表面而谄媚；在僭主专政下则纯为暴力——相比，政治决定的傲慢记载总处在下风。

根据苏格拉底的赋，情爱及其偶尔向美的升华，只不过是在顺延或模仿政治热情，而政治热情在善的理念里很少被崇高化。苏格拉底对爱若斯说了一篇赎罪辞，所有的政治家本应对着正义之神宣读同样内容的言辞；正义之神比其他神们更具威严，当然也就比带翅的神们如爱若斯或玻瑞阿斯更加威严。[①] 苏格拉底表面似乎对旨在维系肉体关系的情人颇为宽容，这样一种态度与面对公众压力屈服妥协的政治家颇为相似。从此在苏格拉底的理论里，神话里难以驾御的马，在现实的场景里成了这个“公众”。政治家谴责吕西阿斯是个“说辞写手”，从他的谴责语气里猜测，想必这个政治家本人就是某个嫉妒吕西阿斯的修辞家。然而，基于讥讽的存在，政治家也许就是苏格拉底，唯他称得上真正的政治家。正如苏格拉底在《高尔吉亚》521d 自称为政治家，并且他的真理就是对正义的寻求。正义，与感性影像的任何协商相悖。影像自有枯燥重复的倾向，而这恰恰就是国王和政治家们让人撰写法令的意图所在：不带任何区别地说服，无论是何题、何时、何种情况。不带任何区别，换言之，也就是不考虑活生生的公众的活生生的想法。如此写就的法律，在柏拉图看来，就是对理念（idée）的漫画式实现。而我们知道，理念的观念，是普及化了的柏拉图主义用来解释柏拉图思想体系的关键语词。

同时，苏格拉底把劣马的相对胜利解释成荣誉政制（timocratie），稍不留心，他就可能把读者带向了僭主政制（tyrannie）。为了明确《斐德若》的意图，这一点至关重要。苏格拉底对斐德若说话，就好像他

① 我们甚至有这样的疑问：苏格拉底对爱若斯祷告并作认罪辞，其实只是把爱若斯当成一个凭证，就好像斐德若曾经凭着一棵梧桐树发誓一样（236d）。

在《王制》第8卷里，从提到“名誉”一语开始，对靠荣誉来统治的人（timocrate）讲话一样。荣誉既可溯及“更优秀”（meilleur）的观念，也能堕人金钱崇拜。[1] 苏格拉底的目的便如斯芬克斯，站在十字路口向路人提出有关人性的问题，即对“政治家”的选择。这就是为什么我们看见了一个“爱名誉的”吕西阿斯，与“爱名誉的”情人一个样，正因为伴随着φιλοτιμίας的产生和存在，理想城邦失去控制，贵族政制转变成为荣誉至上政制，甚而是多数人的统治（plutocratie）。这就是为什么苏格拉底尽管不相信，还是要说到吕西阿斯的改变信仰，并在对话结尾说到伊索克拉底的改变信仰。苏格拉底的语气带着幽默，却又毫不幽默。这两个人是理想的荣誉至上政制的代表，柏拉图努力要揭示他们在模棱两可之下的真实面目。苏格拉底在第二篇赋的结尾向爱若斯祷告，祈求爱神带给斐德若一门哲学，让他不再游荡于模棱两可之中（257b）。伊索克拉底在篇末也被说成是处于交叉路口，苏格拉底甚至为他预设了一个内涵相似但更为高贵的出路（279a－b）。苏格拉底的这两次呼唤，恰恰分别处于《斐德若》的两个关键处，逻辑中点和结论。这也是为什么苏格拉底会如此节制地批评那些糟糕的修辞家：他们确实是喜欢钱（266c），然而不应辱骂他们，而要把他们当成不知道自己的不幸的患者（260c－d、268d－269b）。苏格拉底的温柔带着明显的讥讽意味，他的意图在于把洞穴的譬喻和《王制》第8章的荣誉至上政制结合起来，当然这里不带任何文本间联系的问题。斐德若想到某个政治家狠狠抨击了吕西阿斯；苏格拉底则煞费苦心地使他明白要拒绝这种抨击。两相对比，柏拉图的意图隐约可见。他想要读者在精神上面对吕西阿斯的两个对手，即政治家和苏格拉底。这便又回去比较两个对立的“政治家”：一个假装轻视文字书写，建立于表面之上；另一个确定了文字的位置，要求真实的辩证。《斐德若》全篇都以这关于文字的简单标准为基础，包括吕西阿斯和伊索克拉底这两个无法在法庭上言说的修辞家的象征涵义：他们恰恰在斐德若身上合二为一。

斐德若改变信仰

斐德若起初的内心变化并不容乐观。但他突然想起了这么一件事：

---

[1] 参《王制》8，547－9。苏格拉底为了确定第一个败坏的政制，荣誉政制或者多数人统治，以强调且别有意图的方式游离于荣誉和金钱之间。

昨天或前天，他所崇拜的吕西阿斯受了某个政治家的辱骂。斐德若从他对吕西阿斯单纯的爱走了出来。然而这一回，斐德若还是错了。他一厢情愿地认为吕西阿斯将会改变信念，他把政治家的话当成了一种侮辱。斐德若没能看得更远。政治家的话确实是侮辱，而且是政治家对他本人的侮辱。斐德若需要苏格拉底向他指出：不，吕西阿斯不会如此轻易地改变信念。斐德若最初的天真表明了，他开始意识到，比起吕西阿斯的世界，还存在着一些更高的价值。他隐约觉察到，在吕西阿斯的赋里有着某些可疑之处，因此也就是说，斐德若本人读着这些赋，并且一遍一遍重复、背诵，这么做也是有问题的。斐德若的天真幸好还在他身上体现出了高贵的天性。斐德若就像苏格拉底刚刚言语里的少年一样，无辜、犹豫不决。他躺在哲人身旁，面临着两种可能的后果：要么是道德上的私通，要么是哲人的自制。后一种自制，类似于苏格拉底刚才要过河时神的声音的阻止（242b－c）。

毫无疑问，斐德若还想要苏格拉底替吕西阿斯反驳那个政治家，比如律师的修辞和政治的修辞终究不一样等等。毫无疑问，斐德若在说“政治家”一语时带着轻蔑，正和那个政治家在说“说辞写手”时是同一个语气。然而苏格拉底带着狡黠和真理，将把所有形式的说服语言，公开也好私人也罢，混为一谈（258d、261 d－e）。苏格拉底夸大了情赋的范围，并且把它引向政治斗争。无论如何，政治方面的说服比私下交谈更明确可见，从表面上看也更广泛。这就要求苏格拉底在《王制》里提出的城邦灵魂观念也得到扩大。苏格拉底为了向斐德若保证，或者为了指出斐德若的错误，回答道，吕西阿斯不会这么轻易地就被吓唬。事实上，吕西阿斯、政治家，甚至国王（258b－c），无论于书写文字，还是于傲慢虚荣，都是一丘之貉。他们都没有触及真正意义的说服，没有触及他们的本职和《斐德若》的基本水平。真正的说服要求“真实”，而不是“看似真实”；它借助真正的记忆，而不是某种贫乏的记忆工具。最后，苏格拉底一言以蔽之，指出政治家都擅长作文，他们公开演说不算，还要留下撰述，他们自称不用文字，实在是虚伪的表现（257d）。[1]

---

[1] 参照γλυκὺς ἀγκών【愉快的曲里拐弯】这一说法。

塞壬还是缪斯：伊利索斯溪畔的蝉们

苏格拉底很满意地听到斐德若对理性探索的兴趣胜于生活本身，并将此归于天性的高贵。斐德若甚至还添加依据，这样的探索给了他纯粹的喜悦，而且还无须事先吃苦（258e）。这犹如是从斐德若的嘴里吐出了苏格拉底式的珍珠。斐德若因此具有高贵的意识，他把思考和奴隶般的快乐进行对比。苏格拉底进一步说道，奴隶般的快乐便是在炎热的正午时分睡午觉（259a）。除此以外，正午时分，还有另外的一个乐趣，吃午饭的乐趣。斐德若以苏格拉底式的幽默暗示，他已准备好了放弃吃饭和睡觉[1]。苏格拉底则转而马上说起蝉们起初原是人类，缪斯的歌唱让他们陶醉不已，“只顾了唱，吃喝全忘”。然而苏格拉底的疯狂的快乐相对说来也是具有奴隶性的。这一快乐建立在某种痛苦的基础之上，因为吕西阿斯的可悲情赋和苏格拉底顺着说下去的第二个赋使人感到羞愧。与之相比，第二个赋表现出了内在挣扎的痛苦。挣扎，因地上得到了天上影像的启示。灵魂挣扎着想要看见存在，挣扎着要回到存在，挣扎着不就此堕落，痛苦不可堪言。从此，斐德若得到了新的视野和启发。然而如果斐德若身上不存在高贵的天性，这一切都将不可能实现。由此，在这篇对话的幕间，重新出现了开头出现过的一些基准点：金子与高贵之于奴隶和生活、真假荣誉、大流士王等等。这些基准点还将出现在对话的收尾处。苏格拉底也将重新在蝉们的神话里提到高贵的观念。

苏格拉底如此开始他的神话故事：

> 一个热爱缪斯的人竟然没听说过这样的东西，实在有点不相称啃。【这事】是这样子讲的：从前……（259 b）

---

[1] 正如苏格拉底的整个对话行文，此处一如既往地使人想起兰波的句子（《流浪》）：
我在天空下行走，缪斯！我忠于你；
哎呀呀，我也曾梦想过灿烂的爱情！
我唯一的短裤上有个大洞，
……
我在幻影中吟诵，拉紧
破鞋上的松紧带，像弹奏竖琴，
一只脚贴近我的心。 （中译本见《兰波作品全集》王以培译 东方出版社 2000）

其实，这只是苏格拉底诌出来的一个故事，他使蝉们扮演了两个角色：塞壬和缪斯。当蝉们等同于塞壬时，它们是真正欲求的守护者，它们唤起这些个欲求，企图拐走我们这些警惕的智者。斐德若很容易地明白了这一点，因为这与他的思想、他的高贵的雄心正相符合。然而理解蝉们的第二个角色即缪斯，斐德若需要苏格拉底的引导。表面看来，斐德若在这一点上的无知似乎可以原谅，因为原先并没有什么蝉们和缪斯的关系这样的故事，全由苏格拉底一手捏造出来。但深入推究，在一个具有心智雄心的人如斐德若身上，这样的无知却显得无法解释、异乎寻常……

面对苏格拉底的高贵风格，以及这一风格所揭示的真实，斐德若的精神还将受到更大的震撼和迷醉。这便是苏格拉底刚刚提到过的“睡在一起”（255e－256a）——从现实理解也好就象征意义也罢——的最高境界。斐德若，爱苏格拉底的人，差点儿就成了苏格拉底的假情人，享受华美言辞之趣的二流情人。

苏格拉底感到，在蝉们的眼里，这正午时分具有决定性的意义。他发现斐德若昏昏欲睡，便故意说道，斐德若向来想要成为音乐家，成为对雅典城内外无所不知的人，他通晓神话，熟知阿瑞斯、波瑞阿斯和水泽女仙的典故，却居然不知道蝉们的故事和它们的超凡能力！苏格拉底并不真的关心蝉们说了些什么，它们的歌声是塞壬的歌声还是缪斯的歌声。斐德若并不真的知道，他在事实上处于关注的交叉点。他也不知道，或至少他假装不知道，苏格拉底以现成的回忆为名，临时诌出了这些所谓的传统。苏格拉底的回忆是一种现在的回忆，换言之，是对现在的有意重复，以完成从表面到真实的过渡。苏格拉底的回忆仅仅对他本人而言与当时同时存在，柏拉图也许还希望，读者不会象斐德若那样被蒙在鼓里。苏格拉底作为真正的向导，以自然为题，当场臆造出一个神话来。他不再相信那些固定了地点和涵义的道听途说。斐德若曾尝试着确认波瑞阿斯的所在地（229c－230a），在此，苏格拉底以实际言行做出了答复。

第一部分：塞壬女妖

第一部分巧妙地将荷马的神话和现实结合在一起，第二部分则臆造出缪斯和蝉们的“超真实”的寓言。苏格拉底和斐德若的对话见证者，首先处于现实的层面。苏格拉底为了引出他的认罪辞，曾想像着一个爱

着的少年，如同看不见的幽魂，在一边听到他们的谈话，把他们当作不知羞耻的水手（243 c－d）。现在，见证者换成了蝉们，它们确确实实就在树上。现实当中的蝉，在酷热之中鸣叫，它们的声音确确实实占据住了真实的耳朵。再者，苏格拉底的建议尽管有着内在的用意，却也是实实在在并且根本的：他俩必须不停地说话，讨论不休，否则蝉们会把他们当作奴隶加以嘲笑。不过，这些真实的蝉们有着超真实的智慧，它们的眼睛具有判别能力：蝉们的魅力用来区分游历真理的真正旅者，如奥德修斯们，和放任自己走人死亡之梦的水手们。此处提到的“奴隶”，与斐德若刚刚显出的“高贵”相对。

在第一部分里，苏格拉底向我们展示了化装成蝉们的塞壬女妖。在正午的诱惑这一背景里，平衡只在最后才出现，也就是通过行驶而过的航船和荷马的塞壬女妖这两个形象。苏格拉底在这里提及神话，从而顺理成章地在第二部分进人纯粹的寓言叙事。第一部分借用荷马的寓言，也就是强调诗的形象之上的伦理现实；第二部分则强调了象征形象。第一部分的蝉们扮演塞壬的角色；第二部分它们则是古远年代的人类，它们化为蝉，却胜似蝉。第一部分蝉们的鸣唱等同于塞壬的诱惑之音；第二部分蝉们将为缪斯的歌唱所痴迷感动。第一部分侥幸的心理对于斐德若和苏格拉底来说都具有贵族的意味：不管蝉们原本是什么，他们都不能丢脸；第二部分偶然或某种不确定的预见将使不同的人受管于不同的缪斯，而艺术家能否得到最大成就，全凭蝉们向缪斯们传达消息。第一部分不具备第二部分所充满的神话魅力，但恰恰是这个第一部分，必不可少地吸引着我们。

第二部分：蝉们——缪斯的传声

第二部分蝉的神话迅速脱离现实范畴。出于宽容，或者教育的需要，苏格拉底向斐德若做出了让步，有节制地重现了影像的华美。蝉们化身为缪斯的传声，带翅灵魂跟随在神们的不同队列里，这两个寓言的模式不无相似之处。可以说，这是柏拉图有意所为，而非偶然结果。每个艺术家与固定的一个缪斯相连，蝉们充当传声。苏格拉底在此颠倒了先知的角色。一般情况下，先知为凡人解释神们留下的信号；而这里，蝉们反过来把凡人世界的消息报告给神们。灵魂与超现实实体相谐和的观念得以重现，不过与先前神们的队列场面相比，仍是有着一定的差距。事实上，苏格拉底也划分了等级：神们给蝉们馈赠，蝉们再把这些

馈赠分给人类（259 a－b）。缪斯出生在凡人之后（259b）。缪斯主管艺术，因而也就与艺术实际追求的美相关联。缪斯是宙斯和记忆女神谟涅摩绪涅的女儿，主管美的言辞。然而缪斯尽管具有神性，却不是神。她们起初在赫利孔山追随潘神，后来跟随阿波罗。她们的职责在于确保那些“已经注定从事音乐的”人类的命运。作为一项使命，这似乎显得不甚重要。

唯一活跃的是蝉们，其余的，一边是人类，一边是缪斯，仍是在静止中。蝉们作为一等一的音乐家，将以单一的方向去到缪斯那里，告诉她们凡人世界的消息。缪斯们则密切着她们与有教养、天性高贵的凡人的关系。在这层意思上，回声由此产生，艺术家和神们之间由此建立某种关联。一开始，读者不是很清楚，神们关注人间那个与之相应的凡人，究竟会带来什么样的后果。苏格拉底只在提到第一个缪斯时[1]，体现了某种相互作用的密切关系，让人想起宙斯对跟随他的人的庇护（252c）。至于其他缪斯，蝉们仅向她们报告了谁谁是其忠实随从。不仅如此，最初的一批人类受缪斯的迷醉以后，无须教示就懂得在仪式上敬奉她们。这样的关系属于纯粹的巧合，就好像是重新找回已经存在的东西。每个人类在地上经营一种艺术，都能在天上找到他的复体。

苏格拉底本来可以再描述一回缪斯神女的队列场面，就像在带翅马车的神话里一样。但他没有这么做。他只提到了四个缪斯，构成两个组，中间插以未经署名的其他五个缪斯。这让人想起在神们的队列里，首先提到宙斯和阿瑞斯，接着是赫娜和阿波罗，中间插以其他未经署名的神们。苏格拉底首先提到忒尔斐科和爱纳托。忒尔斐科，爱跳舞的缪斯，也许暗含戏剧舞台之意，也就是政治家们的表演舞台（258b），传说她是塞壬女妖的母亲。爱纳托则得到谁谁以情事敬奉她的消息。可是这回又有一个天使飞进了水泽女仙的行列：为什么不是爱若斯自己得到这些个消息呢？缪斯掌管了爱若斯的职务，只因从文字上解释，主管情诗的缪斯爱纳托的名字里包含着爱若斯之名。接下来苏格拉底约略提到五个未署名的缪斯。最后就是卡利俄珀和乌拉妮娅，她们分别与哲学和天文学相联。卡利俄珀能把修辞和美结合在一起，这种美是近乎天上的美，保证高贵的言辞，亦即哲人。缪斯是宙斯之女，因此由乌拉妮娅结束她们的行列，因乌拉妮娅的名字与“天神”有关。这仿佛是雅各梦

① 252c：“谁在合唱歌舞中敬拜忒尔斐科，便能得她的宠爱。”

里的天梯，但蝉们并不上上下下，只是单向地往缪斯处去。

显然，最后提到的两个缪斯卡利俄珀和乌拉妮娅最重要。鉴于“最好”的理念，必须在可能的情况下坚持到底，并“谈论”（converser）最高妙的话题。蝉们如同塞壬曾经试探过、称赞过真正的奥德修斯一般，向苏格拉底和斐德若提供了某种选择。蝉们评判着这两人天性里的高贵，琢磨着应该向哪个缪斯做报告。苏格拉底并没有指明结果，至少他没有说他们和哪个缪斯相关。蝉们代为传声，它们原是人类，后来变成“非物质的”（immatériel），因为它们不吃不喝，就好像它们还是人类的时候就忘了吃喝一样。艺术家从中得到的馈赠也将是“非物质的”，完全没有利害关系。这种馈赠必须把哲人们置放在“非物质”的状态之中。毫无疑问，斐德若和苏格拉底这一天将不会吃饭……柏拉图在有关塞壬的第一部分和有关缪斯的第二部分制造的顿挫，只是一个小花样：我们必须把这两个部分合起来一起理解。因为，缪斯通过“非物质”的事实，完成了塞壬的工作：尽管与《奥德赛》中塞壬女妖的初衷不一样，缪斯却使最初的人类脱离了原先的生存状况。在神话里，塞壬与缪斯相抗衡。此处，蝉们在两者之间搭桥，塞壬在第一部分企图做的，在第二部分通过缪斯得以实现，而且呈现为好的一面。在荣耀之中，缪斯们使蝉们瞪目结舌，当然也使艺术家或哲人瞪目结舌。苏格拉底的寓言没有另行明确人类得到什么样的馈赠。最终，苏格拉底似乎沉迷于缪斯之唱，忘乎所以，就像他之前聆听塞壬的歌声一样。第一部分的结论似乎揭示了人类得到某种馈赠。第二部分则首先把这种馈赠给予最初的人类，也就是比缪斯更早出现的人类。至于当前的艺术家或哲人，除了套套逻辑的完善得到强调，便是要寻求那至高无上的高贵，带着不可触及的回报，以及无法感知的喜悦。

这样的关联毫无结果可言，除了与这个或那个缪斯的亲密，除了斐德若面临的选择。苏格拉底为斐德若在他最后一篇赋和辩证术之间建立一个平台。第二篇赋可比塞壬有害的魅力。斐德若完全自由，他可以完全信任这赋，就像从前的艺术家完全信任蝉们一样：而蝉们则把他们交由缪斯判决。信任情赋，就要禁食；信任苏格拉底，则要理性地谈论哲学，使卡利俄珀和乌拉妮娅能听见。卡利俄珀代表着与道德之美有关的言辞艺术，而卡利俄珀又总和乌拉妮娅在一起，即在“天上”。

这么说来，思考言辞和实践言辞的唯一方法，就是要把视野定在“天上”（là-haut）。所谓“天上”，便是定义的世界（l' univers de la

définition)，正如苏格拉底在第一篇赋里所强调的那样（237b－c、238d)。不过，伯利克勒斯尽管关注天象，也就是阿拉克萨戈拉对他讲解的运动理论，还是有可能犯错误。蝉们构筑的静止画面，与苏格拉底第二篇赋中马车、翅膀和种种疯狂的骚动形成鲜明的对比。这是赫斯提亚的时刻，这静止纯粹的处女神使运动和疯狂成为可能。这是理性的时刻，正午之正，胜于它的热烈。斐德若之前还以此为理由挽留过苏格拉底。斐德若以舒适为理由。这里，苏格拉底以象征的方式说出同样的意思，并且在事实上以舒适为代价。

让我们重申一次：蝉们的传说以稍逊一筹的方式实现了读者在第二篇赋中对情爱的期待。在此，与情爱相关的职业归属缪斯爱纳托管辖。缪斯替代了爱若斯，替代了位列神们行列的神，替代了带翅马车的大奥秘。

终于，人成了蝉，蝉成了天庭的使者。这便是苏格拉底的形象。苏格拉底有感于飞翔得更高的缪斯，想把他的对话者——已是一个乐师—— 一起带上天，看那永恒的美景。只为了他，苏格拉底历尽所有形式和层次的美；只为了他，苏格拉底情愿以抒情的方式言谈。苏格拉底想引领着这对话者，使他认识定义的女神，那置身于种种可感知的美妙事物之中的灰姑娘。

终场：记忆和繁衍（274b－279c）

美妙言谈变成了真实言谈；说服变成了取悦于神。两个埃及的神，白鹭神忒伍特和塔穆斯，或阿蒙，将在最后谈论文字用途的问题。

情节重述

有关文字的探讨还剩最后一个问题，即写作得体的问题。对此，必须从神们谈起，从远古传统谈起，从文中的埃及神话谈起。忒伍特向塔穆斯展示了自己的各种发明，最后一样是文字。可是塔穆斯提醒忒伍特，这样一项发明将带来严重的危险，它促使某种实乃徒然的传播方式得到发展，却使人们丧失真正的记忆。文字和绘画一样，制造出一些有关生活和运动的欺蒙影像。再者，文章无法选择读者，无法替自己辩护（274b－275a）.

然而还存在着另外一种文字，智者写在灵魂深处的文字。这是真正

书写的原型。两种文字，就仿佛两类播种：阿多尼斯的短暂即逝的园子和农作的田间。前者是游戏，后者则是严肃的劳作。严肃的文字在灵魂里播下的是不朽的种子（276－277a）。

一切都将得到解释。斐德若需要苏格拉底唤醒他的记忆。事实上，苏格拉底对言说和书写都做了结论，首先是以否定的方式：谁若未追溯至辩证术，便不是一个好的技艺者；其次则是以肯定的方式：谁若能区分游戏的文字和严肃属灵的文字，并且以道德繁衍为目标，便能成为令人想望的人。斐德若还有一个任务，他将告诉他的吕西阿斯，任何情赋作者，无论涉及的是史诗、情诗还是政治，只要他坚持真实，不轻易信任书写而成的文章，都可称为有智慧的人，或者最起码是爱智慧的人。至于其他人，只能用他们所从事的职业来称呼自己：诗人、说辞写手、政令写手，等等。斐德若于是也相应地给了苏格拉底一个任务：他将会对他的伊索克拉底说些什么？苏格拉底以当地神灵的名义，启示伊索克拉底，改变信念转向哲学。

斐德若说了一声："走吧！"然而，他俩都没有动身。苏格拉底对潘神和其他神们祷告，以此结束整个对话。

义 疏

尽管问题是文字书写，苏格拉底并没有放弃言说。本真的言说将形成美好的内在书写。苏格拉底也没有转换话题：修辞指南形成文章。这些写成文字的言辞建议，必须经过口耳相传，就好像老师口授学生一般。这样的过程，不过是拙劣地模仿苏格拉底的本真言说的形成过程。在一个真正的言说者那里，说服逃遁到九霄云外：首先，苏格拉底的归纳使得说服几乎难以实现；其次，有情人说服与自己资质相同的少年（266b）；最后，通过定义寻求一和多，是为了得神的喜悦，胜于讨人的喜欢。本真的言辞归拢于个人的意识之上，远离被政治化了的人群。经过这样可悲的对照，修辞指南显得像是有关说服技艺的一个死气沉沉的形象。

文字和记忆：塔穆斯对忒伍特

一开始，苏格拉底说道，所谓好的文章，就是在言辞方面讨神的喜欢。换言之，苏格拉底分析完了如何言说，得出的结论是修辞家应该转向神们，而非人类。这样从一到一、由神至神的转变，并非徒然。苏格

拉底在话说得有技艺还是没有技艺这个问题上所做的结论，事实上已经预示了此处表现出来的衰退：技艺归拢于说话人的灵魂上；可传递的说服无时不受着纯粹的真实和存在的影响。在此，文章成了话题，言说评判文章。得体地评说文章，只能算是得体的言说，也就是说全凭神们的意愿。

以智慧和宗教著称的埃及，有着两个持相反观点的神，在文字的用途上各抒己见。由于这个传说纯属苏格拉底本人的臆造，两个神也相应地悬浮于辩证的真实之上。当斐德若指出这个神话其实不存在时，苏格拉底申明了自己的独立性：

> 对你哩，斐德若，却不然，最重要的倒是，谁在说，他哪儿来的，根本不看他所说的究竟是不是这样，抑或根本是另回事。(275b－c)

苏格拉底尽管开始谈论文字，却没有抛开先前的论述方式。他再一次使用从智术师那里偷来的“赞成和反对”（pro et contra）法：这一回是古埃及两个神之间的赞成和反对。忒伍特发明了文字，是考虑到了人群、知识的宣扬、媒介、数字，考虑到埃及人可以从中得到好处。塔穆斯反过来从师徒传承说起，这是一种更为有限甚至是奇特的关系，为所有形式的情爱所提倡，带着或多或少似有似无的说服。这两个埃及的神，其中之一必是错了。那错使人不无想起苏格拉底第二篇赋里神们的黄昏，神们的队列里没有忒伍特和塔穆斯。天真的忒伍特所发明的文字，在希腊人那里，往往被看作是帕拉墨得斯的创造（261b)。然而在苏格拉底的话中，帕拉墨得斯却停滞于文字的面前。苏格拉底说起修辞指南，先是以戏谑的语气提到奥德修斯和涅斯托尔，将他们列为撰写公众修辞指南的典型；相比之下，苏格拉底按“赞成和反对”的规则，把帕拉墨得斯放在非正式、较谨慎的一边。无论如何，苏格拉底式的赫耳墨斯怎么都可以自圆其说，他可以绝口不提传统中忒伍特所具有的那些个特征，也可以在帕拉墨得斯身上添加许多属于苏格拉底本人的东西。

这样一来，苏格拉底又重新开始记忆了……先前他假装忘了古人们就情爱的题目会怎样反驳吕西阿斯的赋（235c)。此处，苏格拉底不无讥讽地假装想起了一则古远的传说。在这个传说（绝非神话）里，忒

伍特站在纯技艺的一边，塔穆斯则发表一些相悖的评判，有利有弊。同时，塔穆斯进一步提出后代的观念，亦即繁衍的观念：忒伍特无法了解他自己的创造，因为那是他的子女（274e－275a）。先前苏格拉底早就说过，斐德若是情赋之父（242a－b、257b）。接下来，他还将说到播种者的寓言，他们出于一时的好玩，把种子播在阿多尼斯的园子里（276b－c）。塔穆斯洞察到了文字的两个致命弱点：就收藏记忆的灵魂而言，文字是闲散的记忆；就记忆本身的内容而言，文字则是科学的障碍。

斐德若没有受骗，他猜出了苏格拉底的臆造。但他是从传说的异域趣味，而不是从其古远性猜到这一点的：

> 苏格拉底，你编起故事来太轻松啰，什么埃及和其他哪儿来的，都由你说。(275 b)

但苏格拉底自圆其说：

> 多多纳那儿的宙斯庙里那些个圣者们讲过，最初的预言是一棵橡树说的话。可见，当时的人们没有你们现代人聪明，单纯得安心听一棵橡树或一块石头【说话】就满足了，只要它们说的是真实。对你哩，斐德若，却不然，最重要的倒是，谁在说，他哪儿来的，根本不看他所说的究竟是不是这样，抑或根本是另回事。（276b－c）

苏格拉底把斐德若从智慧之邦埃及一下子带到了多多纳。不过，时间旅行和空间旅行都不像看上去的那么重要。柏拉图的讥讽却隐约可见。长久以来，旧的神谕所在多多纳不敌德尔斐，日渐萧条。然而伯罗奔尼撒战争期间，人烟又渐渐兴旺起来。这个神谕分有两处：多多纳和位于非洲的 libye（或埃塞俄比亚），后者又称“阿蒙宙斯”的神谕。多多纳神谕在希腊的所有神谕中最古老，却也最偏远。除了自然，没有任何圣殿，荒凉原始。那里的祭司们赤脚走路，获取大地的谕示……

苏格拉底指出，从前的人从橡树、石头和大地那里获得谕示，他们的内心自有某种理性、某种秩序、某种真实，可以帮助他们做出判断。橡树和石头只是使真实变得有效，因为这些古人天生地就与真实如此接

近……如果没有上文提到的不同形式的疯狂之间的谐和，苏格拉底的这些说法将自相矛盾。在微乎其微的神谕之声和理性之间预先建立某种判断，这便要求古人必须具备自然的特性，而自然必须具备奥林波斯神们的特性。斐德若本该能够马上指出，苏格拉底的神谕只在运用辩证术的情况下才是神谕。可惜斐德若没有单纯的古人来得聪明，他不能马上做出判断，另外这也许也和苏格拉底之前的批评有关。斐德若甚至还忘记了苏格拉底的修辞指南，还需要苏格拉底再次提醒他（277b）。苏格拉底说着记忆的事，却碰上了斐德若这样地没有记忆……毋庸置疑，此处说的记忆（mémoire）不是回忆（souvenir），而是内在深刻的心智，是奥林波斯的光泽投射，是对纯粹此在的关注。

值得一提的是，斐德若的记忆也是残缺的：苏格拉底开始做认罪辞的时候，把古人的技艺和今人的“伪—现实主义”拿来对比。在这里，苏格拉底向斐德若揭示了古人的信仰，并与自恃为智者的今人对比，斐德若恰恰就包括在这些今人里面（275b）。

《斐德若》的最后一部分，柏拉图的芦杆笔显出了几分不耐。斐德若的迟疑是一个好借口，使得柏拉图可以就辩证术的问题前前后后加以说明解释。在此，苏格拉底的一个反应给人的印象颇深。他已经重复解释了两次同样的问题，斐德若又再一次问道：“*哪些问题？*”（277a、d）他刚刚说到真正的修辞家不会严肃对待文字写作，斐德若无精打采地附和，“*看来好像不会*”，苏格拉底马上加强了语气：“*当然不会*”。（276c）但无论如何，不耐只是其中一面。苏格拉底的多样重复为有生命的重复提供了一个绝好的样板。有生命的重复，其实也就是没有重复。正如苏格拉底有关辩证之必要的理念，始终在不停地衍生。多和一。

回顾：伊索克拉底——名字和乔装

苏格拉底提到伊索克拉底，这是对话收尾部分的一大关注焦点，它甚至有纷扰读者的注意力之嫌。提及伊索克拉底，首先是出于对称之需。《斐德若》唯一情节在于辩驳吕西阿斯。苏格拉底为此已经列举了那些重要的修辞家，包括伯利克勒斯。在这样的前提下，伊索克拉底作为杰出的政治写手，在保证作品的对称完整性方面显得不可或缺。

事实上，斐德若先利用了这一对称性，当苏格拉底让他到吕西阿斯那里去时，他回敬道：

你呢？你会怎么办？咱们也别把你那位朋友给忽略啰！(278e)

再者，伊索克拉底还是苏格拉底的辩论工具：苏格拉底利用他来打击吕西阿斯：

我觉得，就天性方面而论，他要比吕西阿斯圈子出来的文章要优秀多了。(279a)

伊索克拉底仿佛成了某种“证据”。伊索克拉底的名字与苏格拉底的名字并肩作战，一起抵抗吕西阿斯。柏拉图在写作《斐德若》的时候，伊索克拉底显然已不年轻，而且也没有改变信念。事实上，即便他还是处在《斐德若》实际场景的发生年代，即便他真的还是一个少年，伊索克拉底也不可能改变信念。

苏格拉底刚刚拉了斐德若一把，现在又让斐德若去拉吕西阿斯一把：

你哩，动身罢，去告诉吕西阿斯，说咱俩上到仙女们的涌泉和祭坛这儿，听到了这番话，咱们高兴得要去告诉吕西阿斯和其他立文字的人，去告诉荷马以及随后依次作过诗或歌的人，第三，去告诉梭伦以及凡以政治言辞的形式撰写议案——他们称为法律——的人。(278b－c)

伊索克拉底和吕西阿斯、和荷马一样，属于这些立文字的人的范畴。

苏格拉底对伊索克拉底的未来所做的预言，完全值得再三咀嚼。任何修辞指南都无法想像这一段修辞里所包含的灵巧、讥讽和力度。苏格拉底的预言充满了诗意、激情以及横贯整篇对话的各种形式的疯狂。伊索克拉底年轻如受情爱诱惑威胁的少年，并且和少年一样具备高贵的天性，也就是接受哲学的前提条件；伊索克拉底有如二等情人，与可疑的说服方式勾搭私通，但总有一天他的灵魂会长出具有更高智慧的翅膀。为什么苏格拉底在这里选择了一个属于二等情人的人？因为他不愿意把

那些既懂得真实的言说，又有意识地不严肃看待文辞的人称作“有智慧的”，一个好的修辞家只能是一个爱智慧的人，亦即哲人。

苏格拉底在第二篇赋的结尾处呼唤爱若斯，祈求他帮助吕西阿斯转而对哲学感兴趣。苏格拉底特别强调道，吕西阿斯可以学他哥哥珀勒马科的样（257b）。珀勒马科就像一个舞台上的配角，突然出场。同样，伊索克拉底在《斐德若》的最后一幕突然出场。他和珀勒马科一样，自始至终都与通篇对话无干。吕西阿斯和珀勒马科（经斐德若），伊索克拉底和吕西阿斯（经苏格拉底），这两个平行的对话分别修饰了《斐德若》两大部分的收尾章节。不过，伊索克拉底和珀勒马科却是两个相互对立的信号。显然，伊索克拉底和珀勒马科相辅相佐，在《斐德若》的文学舞台找到了各自的位置。苏格拉底祈求爱若斯拯救吕西阿斯，神的介入是主要的方式，但与此同时，他又即兴唤出了一个拯救帮手珀勒马科，不无戏谑地与神的拯救形成对立。此处，斐德若即兴唤出一个需要拯救的伊索克拉底，爱若斯似乎已经离开，拯救他的人将是哲人苏格拉底。由此，珀勒马科是拯救者，伊索克拉底是被拯救者；珀勒马科是外在的援助，伊索克拉底自身则具备了哲人的资质。伊索克拉底之与吕西阿斯相似，在于其修辞和文章的不足；伊索克拉底之与珀勒马科相似，在于其转向哲学的可能。

最后，就伊索克拉底的出场所带来的种种猜测之上，笔者还想加上一点，伊索克拉底首先代表着斐德若，接着又代表着……柏拉图。他代表斐德若，因苏格拉底刚刚把斐德若从吕西阿斯那里拯救出来，就好像是把二等的情人从情欲快活里拯救出来一样。只有针对那些具备奥林波斯天性的人，这种努力才有可能实现。如果斐德若不是也和自己一样同处于宙斯的队列里，苏格拉底不会如此煞费苦心地和他对话。斐德若根据苏格拉底列出的一系列立文字的人的名字，显然是把自己乔装成政治修辞家，醉心于方法，又因自身的声音缺陷而与文字书写密不可分。斐德若也确乎如此，单凭他那残缺的记忆（他第三次要求苏格拉底再把方法解释一下），单凭他对文章的狂热。这些写下来的文章，正如所有的权宜之计，既弥补着又反驳着斐德若那微弱的记忆。

同样，伊索克拉底是柏拉图最后的伪装。这个苏格拉底式的赫耳墨斯，曾先后伪装成赫耳墨斯和帕拉墨得斯（比奥德修斯更狡黠也更正直）。柏拉图作为“爱智慧的人”，作为潜在可能的“哲人”，暂时地离开苏格拉底。这是出于对苏格拉底的尊敬，苏格拉底这真正的“智慧

的人”。柏拉图写下了这些关于说和写的文字，是为了自得其乐，当然也为了读者之乐。假设某个普通人伊索克拉底读了这篇《斐德若》，倘若这是个聪明人，那他一定不会因此触怒。

最后，只剩下祈祷，无须试图去挥散神话的迷雾；只剩下向这荒郊野外的潘神祈求，做一个节制而真实的人。不论向哪个神祈祷，不管是谁在祈祷，是斐德若还是苏格拉底，是可怖的提妦还是沉稳的丘比特，是痴狂于无限光彩还是迷醉于节制的黄金。

斐德若的分心和苏格拉底的消遣

斐德若受够了正午的炎热，天一凉快，他便说道：“咱们走吧！”苏格拉底提醒他还没有向神们做祷告（279b）。说到神，奇怪的是，苏格拉底的祷告里没有提到爱若斯，反而是面向潘神。苏格拉底先前作认罪辞时（244a），一开始也是这么把爱若斯忘了。两个不同的遗忘——斐德若忘了祈祷，苏格拉底忘了爱若斯，饶有趣味地结束了《斐德若》全篇。斐德若抛下吕西阿斯，跟着苏格拉底，却绝不是跟着神们。至于苏格拉底，长期以来，他始终把神们放在他们应该在的地方：他们只是勾勒了宇宙灵魂的某个奇异地带，在某个处于苍穹之上的地方的下面。在那里住着正义之神、真理之神。从那里伸展而出的仁慈的美之阶梯，一直垂到了地上。

公元前四世纪初潘神崇拜重新盛行。潘神也渐渐脱离原先的野蛮性格，变得明理规矩。然而此处的潘神还是不怎么开化，他让人想到了苏格拉底在对话开头提到的波瑞阿斯和提妦。这是一个完全模棱两可的神。他是自然的，他又掌管着度（mesure）。他有着混乱的外在和智慧的内在。苏格拉底迫使他在《斐德若》通篇留下痕迹。幽默与讥讽相交：苏格拉底形如人面马，毫无外表之美可言；在波瑞阿斯劫走俄瑞逖娅的地方，也就是他和斐德若所在之地，苏格拉底大可模仿失宠又滑稽的角色，对着潘神这乡野之主祈祷。然而，斐德若和苏格拉底在祷告中的说法反映了一个新的城邦。周遭环境（lieu）给了苏格拉底模糊的灵感，同时也促使哲人去观察领会，并展现了某种不健全然而美妙无比的“剩余”（résidu），也就是比金子还要珍贵的定义（définition）。潘和苏格拉底合二为一；《斐德若》的第二部分成就了第一部分。

潘是双面神赫耳墨斯之子（263d）。在苏格拉底的祷告中，有关智慧的财富这一说法，显得模棱两可：

> 祈求让我把有智慧看作财富，对于这类金子，我倒指望有一个明白人可携带和受用的那么多哦。(279c)

真正的智者，唯一的财富便在其智。不过，这个愿望还可以看作是在针对收费的修辞家们的理论和行为（266c）。

通过呼唤潘神，苏格拉底得以重新提及《斐德若》中的一系列价值，这些价值或者表现为多样而交叉的对称性，或者是两两相对。苏格拉底这人面马神，拆开又捏拢，说到了内在和外在，说到了金子和智慧，他最后甚至把智慧改换成了“自主”（maîtrise de soi）。智者成了自主的人，也就是吕西阿斯为了别的用意而称颂的无情的情人，或者苏格拉底接着描述的情爱崇高化了的情人。与此同时，提及金子，似乎也就实现了斐德若的愿望，他一开始曾宣布，自己情愿能够享受情赋的乐趣，也不愿要有许多金子（228a）。最后，苏格拉底祈求μετρίων（适中），这是故意模仿普洛狄科的话：*说话需要的是既非长亦非短，而是适中*（267b）。祷告不长，但无论内容还是形式，一切该有的都有了，并且除了该有的一无所有。

斐德若要求苏格拉底替他代祷同样的内容。在苏格拉底讲完第二篇赋之后，斐德若也加入过苏格拉底的祈祷（257b）。斐德若表现出了在理智上达到一致的虔敬模样。除此以外，苏格拉底对这个对话别无所求。

“咱们走吧！”

这篇对话的最后一句话非常简单，苏格拉底说：“*咱们走吧!*”象征涵义，也许无所意识，但却有所反映。这都不重要。在一篇柏拉图的对话里，最好还是谋求细节上的精确，局部和整体的协调。动词“走”，绝对的运动，与对话开篇正相呼应。开篇第一句，苏格拉底问斐德若“打哪儿来，去哪儿”。斐德若遵循医嘱，恋恋不舍地离开书桌，正准备着一边读着吕西阿斯那空洞无味的情赋，一直走到墨伽涅。从辩证术的角度来看，*去*、*走*等等语词，已经是以灵魂治疗之名，取消身体的有害静止，也就是在某种可能情况下取消致命的重复。从此，“*去*”，便是走进真实的“*多*”，并且必然地以至少是隐约可见的“一”为潜能。

"咱们走吧!"这一句子的简单，丝毫不阻碍某种意愿、某种定义的产生。《高尔吉亚》以带有悲剧意味的一声呼唤"卡利克勒!"收场，鉴于对话的失败，苏格拉底将不得不对个人正义重做一番推理论证。在此，《斐德若》的结束语仿佛是《高尔吉亚》最后呼唤的幸福回响。同样的一句"咱们走吧!"，还结束了《会饮》的开篇部分：客人们将走进大厅，由此引出第一个场面（《会饮》174d）。

斐德若先前也是同样一句"咱们走吧!"，却显得疲怠、漫不经心。亏了苏格拉底插人的一段祷告，在两句同样的话语里，因此存在着从自然到精神的转变。这样一个转变，象征着回城从原先蛊惑人心的状态，演变成了向每个人提问正义（justice）或适当（juestesse）之真谛的状态，或者是为吕西阿斯和伊索克拉底传递神圣口信的状态。然而，神圣的口信首先是带给自我的，由斐德若带给苏格拉底。

结语：《斐德若》——走出洞穴的缓慢过程

《斐德若》呈现了苏格拉底如何把斐德若引领至某个黑色太阳的光辉里，这阳光比起吕西阿斯的情赋，或者毋宁说是苏格拉底的情赋所带来的耀眼而虚假的阳光，显得更浓密、更平静、更美丽、更确定、也更具存在意义。斐德若犹如枷锁缠身的囚徒，在洞穴的深处盲目无向。他起初以为在吕西阿斯的幻象里发见了一种美，但他除了从乏味的重复和依附之中得到贪婪的乐趣以外，并没有真正地崇拜这种美。于是，苏格拉底取而代之，使自己成为斐德若崇拜的新对象："听我说吧，因为我好过吕西阿斯。"这样的一个替代过程要当场马上实现，苏格拉底要吸引斐德若，就必须顺应他的重复乐趣，接过来讲吕西阿斯的枯燥话题。苏格拉底针对的是斐德若的同一个弱点，即贪图情赋之乐。苏格拉底表面上似乎赞扬了吕西阿斯的无谓之谈（即无情爱的情人之说），然而与此同时，他在不知不觉之中已经把更优越的马车——定义，欲求的定义——的缰绳交到斐德若的手里。正是这种绝对需求的真实，尽管表面上看毫不起眼，引导着斐德若，向他充分证明了，吕西阿斯的赋缺乏条理，恍惚多变，简直就像孤儿。

更有甚者，人类的声音与神们相似。苏格拉底越过散文的通常范围，大发诗意，犹如进入了神们的世界。在这样的情况下，苏格拉底不可能不以另一种方式思考：否则他怎么可能以神的方式反驳爱神爱若斯？苏格拉底的第二篇赋，所谓认罪辞，却是更明目张胆地渎神，以前

所未有的高度和力度体现了从洞穴之中解放出来的人所面临的眩目情景。这一时刻显得如此漫长，又如此美妙。从此，斐德若将凭借着这新形象，这绝妙无比的叙述，相对地得到解放。

正午时分，静止的正午。但是小心！青草尚未被晒趴下，还能把头舒舒服服放在上面；塞壬女妖的歌声也仿佛催人入梦的摇篮曲。不过，苏格拉底保持着清醒，就像他在《会饮》篇末一般。斐德若也必须保持清醒，不可屈服睡眠，不再谈论那关于情赋的情赋。在正午时分保持清醒，以使自己不变作奴隶。由此，《斐德若》详叙了解放的阶段，这个阶段为囚徒敞开了《王制》的洞穴。苏格拉底受神灵启发，充满诗意地歌唱了爱和美，然而，这并非就是结束。另一个太阳在阳光的阴影里等待着我们。苏格拉底的第二篇赋，尽管从文字而言光彩耀人，神秘引人，却也只不过是为更高级的另一个太阳准备好轨道。为此，苏格拉底预备下严格的分类，即辩证术。这是真实的绝对需求，是每个创造出来的存在渴求被独立对待的意愿。斐德若或多或少地从一个错误演化到另一个错误，直到这些错误成为惯例……

然而，柏拉图比斐德若更为明确地感觉到了信念的转变。他有效地重复着苏格拉底。《斐德若》宛若苏格拉底的一次申辩。人们判定他误导青年，亵渎神灵。在此，柏拉图摆高姿态，他的申辩并不让人立刻觉察到论战意味。为了替苏格拉底的记忆报仇，柏拉图寻找苏格拉底的真实。在此，柏拉图没有表现出一丝“猜忌”，甚至没有一丝愤慨，尽管正是这样的无知造成了苏格拉底的死。柏拉图放弃了这两种报复的语气，放弃中无疑带着讥讽。这两种语气凌驾于《斐德若》通篇之上，包括情赋部分和对话部分。正如在《申辩》中，柏拉图的苏格拉底将与那机灵、审慎、不定、尊严的帕拉墨得斯一起离开人世步入永恒，只不过这一次，不见了那些个法庭或议会里的头面人物。《美诺》第一页，恰恰与《斐德若》的探索道路相交。美诺问了苏格拉底一个高贵政制的问题：优秀（Excellence）能教吗？美诺的问题突如其来，不容推迟，但他似乎是希望得到一个价值层面的定义，或至少从起源上接近定义。

> 请告诉我，苏格拉底，优秀能教出来吗？或者如果不说教的话，优秀能练出来吗？或者如果不说练也不说教的话，优秀是不是人身上的一种天性或别的什么东西？（70a）

苏格拉底回避了问题：智慧（la science）已经从雅典绝迹，全跑到了美诺的国家帖撒利。他说：

> 高尔吉亚一到了那里，就用智慧抓住了那些最不可抓住的人的心，也就是你的情人阿里斯提波的家族……（70b）

柏拉图在两篇对话设置了一些相似之处。定义的寻索；美诺之依赖高尔吉亚，正如斐德若之依赖吕西阿斯；苏格拉底假装的遗忘，令人生畏的讥讽、奴隶状态、情欲追逐；尤其是爱若斯的模棱两可（介于私通和修辞之间）；最后还有求助于自然的贵族政制……上述几点一一吻合，且不说文字游戏的相似。对智慧的疯狂，对情人的疯狂，疯狂、爱欲，这一切显然都被混淆了，自从有那么一个高尔吉亚，在拉利撒（Larissa）迷惑了他周遭的世界。苏格拉底请美诺复述高尔吉亚对这个问题的看法：美诺，应该是由你来告诉我什么是优秀……（71c－d）美诺没有察觉苏格拉底的讥讽：倘若美诺真的得到了高尔吉亚的教诲，那么他无疑已经有了一个答案，而且他应该像高尔吉亚那样，能够回答任何问题，而不是向别人提问。倘若美诺抵制得住塞壬女妖的歌声，不与智术师们亦步亦趋，那么他显然应该从出身高贵的自己身上汲取“优秀”的观念，须知这于高贵而言必不可少，否则便不成其为高贵，便不配作苏格拉底的对话者。通过对话，美诺将要体现出他身上并不存在这种“优秀”；只不过，他在奴隶状态中重新找到了对某些真实的自然而然的回忆。《美诺》的结尾让人想到了忒瑞西阿斯（Tirésias），忒拜传说里形象含糊的预言家。[1] 当然，这最终还是苏格拉底本人的形象，与人面马和《斐德若》结尾处的潘神相似。忒瑞西阿斯，这不幸的预言者，这通晓愉悦——爱欲的秘密价值中最具体者——

---

[1] 【译按】忒瑞西阿斯是希腊神话中的著名盲预言家，其名与俄狄浦斯王的故事以及忒拜的其他许多神话有关。年轻的时候，忒瑞西阿斯遇见一对蛇，他打死其中的雌蛇，结果自己变成女人，七年后他又打死一条雄蛇，于是再变回男人。宙斯和赫娜问他，情爱给男人还是女人带来更多的愉悦，他回答说女人，赫娜大怒，使他的眼变瞎——另说他眼瞎，乃因为他看了雅典娜洗澡。参见鲍特文尼克等编，《神话辞典》，黄鸿森、温乃铮译，北京商务版，1997。

的专家。[①]

苏格拉底（或柏拉图）的追随者们，与其作个倾听《王制》的格劳孔或阿得曼托斯，与其作个心存犹疑的斐德若，不如学那缺乏光彩的美诺，或搪塞其辞的高尔吉亚（《高尔吉亚》），或至少是那执拗的卡利克勒（《高尔吉亚》）。所有这些人都或多或少屈服于似真的幻像。吕西阿斯的情赋是虚假的情赋，因其缺少对真实的令人昏眩的爱欲，缺少直指定义——这不是神却胜似神的灰姑娘——的目的。吕西阿斯以其自身不够高尚，轻视着他试图说服的那个灵魂：他把它简化为纯粹的性欲，仿佛神圣的生之欲求的动人火焰，也不再能使这个灵魂感动。

---

① 赫娜又一次察觉到宙斯不忠。在二神的争执中，忒瑞西阿斯站在宙斯的一边，受赫娜怒中重创，沦为盲人。《美诺》篇末100，苏格拉底援引了《奥德赛》10，495，奥德修斯在忒瑞西阿斯的引领下游历地狱。荷马注疏者在此引用了赫西俄德的一段同样内容的残篇。《美诺》与《斐德若》的相似之处只能算是一个特例。领会柏拉图系列对话的结构，与其说它呈现了某种时间的线性，毋宁说是局部的星形。

《斐德若》中神话和对话的统一

葛利斯沃德（C. L. Griswold，JR.） 著
张文涛 译

神话隶属人类种族的教学阶段……当概念获得其充分发展后，就不再需要神话了。

——黑格尔[1]

因此，爱神话者在某种意义上就是爱智慧者（哲人），因为神话乃由奇异构成。

——亚里士多德[2]

通常认为，《斐德若》前半部分的基调是神话性、戏谑性的，而相当程度上，后半部分似乎更加技术化、更为严肃。事实上，正是此事使《斐德若》的统一性如此成问题，使对话前半部分的意义如此难以测度。毕竟，从哲学的立场看，神话怎能是“严肃的”？要正确理解《斐德若》的统一性，我们必须评估神话在认错诗[3]中的地位。在我们反思认错诗对神话的运用时，神话的局限与益处都会显露出来，并且，这一反思将会进一步阐明朝修辞主题的突然转向。

当然，《斐德若》有理由让我们把神话作为一种修辞形式来反思。

---

① 黑格尔，《哲学史讲演录》2：20。

② 《形而上学》I，982b18－20，H. Tredennick 英译，两卷本（Harvard University Press，1968）。

③ 【译按】这里的认错诗（palinode）即《斐德若》中苏格拉底为悔过而作的第二篇赋，此词可参《斐德若》257a4。

在《斐德若》后半部分关于修辞艺术的讨论中，对话前半部分的几篇赋（speeches）被用来作为有无修辞艺术的例证。人们或可由此认为，《斐德若》的统一性就是一个例子与其所例证之原则的统一性。将来我会通过若干理由来讨论，这一看法（无论如何，大多数疏解者都不认同它，因其不能解释认错诗的长度与复杂性）并非恰当之论。在眼下这个关节点，我将不由赋公认的、为其增色的艺术性（技艺后来据说要成为新的修辞的一个标准）出发，而由赋对真实的要求（据说真实也要成为一个标准）出发，来思考神话。总之，在走向《斐德若》下个部分之前，从反思呈现于神话内部的细节，到进一步将此赋作为一个神话来反思，颇为重要。

我要讨论的范围极其有限。我无意讨论神话本身或对神话的解释，也无意讨论柏拉图所有作品中出现的神话主题。我的讨论将仅仅止于、并意在阐明《斐德若》（虽然这可能也会澄清其他对话）。神话主题如同关于它的文献一样庞大，在我的讨论中，我不会努力去过多关注它。任何想要对付柏拉图神话主题的人都知道，要面对某些棘手的问题，太困难了。我给自己的讨论施以严格限制，是想有助于我尽可能立于坚实的地基上，同时也给《斐德若》一些新的解释[1]。

做些初步考察是适当的。一般而言，柏拉图的一个迷索斯（mythos，【译按】神话、故事）就是一个虚构的故事，要理解它用象征方式来表达的意义，就需要解释，通常，这意义不能从字面来理解[2]。反之，一个逻各斯（logos，【译按】理辞）尤指一个事实性描述或论证。但正如《斐德若》所表明，这一区分从实质上或术语上看，都并非绝对。在 237a9、241e8 及 243a4（在此前后，“神话【mythologia】”指苏格拉底的第一篇赋），苏格拉底都称他的第一篇赋为“故事（myth）”。但在 241d3、242e3、243c2、244a1、264e7、265c6、d7、e3 及 266a3，苏格拉底称同样一篇赋为“理辞（logos）”。同样，在 253c7 及 265c1、

---

① 关于柏拉图的神话问题及对此主题之疏解史的一个有益考察，参 K. F. Moors，《柏拉图神话引论》（*Platonic Myth: An Introductory Study*，University of America，1982）。当然，Frutiger 的《柏拉图的神话》（*Les mythes de Platon*）是关于此问题的一部不可或缺之作。

② Frutiger 认为，“象征涵义、叙述自由、思想审慎的模棱两可——（这种模棱两可同时还）有意识地不越出大胆肯定之界，在我们看来，这就是柏拉图神话的三个根本特征”（《柏拉图的神话》），页36。尽管苏格拉底的第一篇赋不太符合这一描述，但《斐德若》其余的神话符合。

苏格拉底称认错诗为一个“故事（mythos）”，而且很清楚，尤其从253c7开始，他如此指称那始于灵魂之图景、终于向爱神之祷告的“证明”（apodeixis）部分。在265b8，他称同样这部分为一篇“理辞（log-os）”，而且，在252b2、265b8、c6、d7、e3、264e7及266a3，他称整个认错诗为一篇“理辞”。反之，吕西阿斯的赋被斐德若（尤其234c6、264e3）和苏格拉底（尤其227c4、234d3）都称为“理辞”，从未称作“故事”。在229c5，斐德若提及关于玻瑞阿斯和俄瑞逖娅的“神话传说（mythologema）”，在229d2，苏格拉底把它或可能是对它的一种解释，称做一个“逻各斯”。忒伍特/塔穆斯神话被称作一个“逻各斯”，而非“迷索斯”（虽然它拥有作为神话的所有传统标志）。有些“逻各斯”是神话，虽然它们并未被如此称呼。蝉的神话是用传统的讲述方式（traditional *legetai*）来介绍的，尽管它看上去明显也是神话，但并未明确地被称为一个“逻各斯”或“迷索斯”。因此，迷索斯与逻各斯看来并非水火不容。

似乎奇怪的是，苏格拉底的第一篇赋被称作一个“神话”，虽然这样做是要与反讽地指称缪斯及苏格拉底的热情保持一致。简单地说，这篇赋中并无太多神话的东西，除了它赤裸裸地自称是一篇勾引辞，由一个虚构的隐秘爱人献给他的情人。事实上，当我们回想到，这个神话的开头部分鼓吹把一种推理方法的初步知识当作对概念混乱的一种解决方法时，“神话”这个术语看上去就显现出一种我们今天所熟悉的含义（比如在“科学的神话”中，这一表述指科学力量的修辞性鼓吹）。

神话的哲学解释

关于柏拉图神话的哲学解释，马上有两个问题。我们应理解这些神话与清楚地讲述关于自我认识的真实是属于一体的吗？可以在多大程度上来如此解释它们？（或者说，总会余下一些东西阻碍进一步解释？）关于第一个问题的回答是肯定的，从下述思考来看，这很明显。

鉴于苏格拉底头一篇赋“即不健康也不真实”（242e5－243a1），他声称要在第二篇赋中讲述真实（247c4－6）。我们也乐于把忒伍特/塔穆斯故事理解为真实的（274c1－2，275c1）。于是，一个被称为“神话”的逻各斯，无论其是否真实，都仍然是一个神话；对逻各斯而言，同然如此。苏格拉底既暗示了，我们不能虔敬地把神话当作真实而不作解释，也暗示了，我们不能仅仅因为它是一个神话就在任何意义

上都把它打发为谬误。承认这一点后，苏格拉底后来把认错诗的神话称作一个“并非全然不可信的逻各斯”，在其中，“我们兴许可以逮着某种真实，虽然我们有时也可能走岔了道”（265b6－8）。这些说法为认错诗讲述真实这个宣称蒙上了阴影，但它们自身并未否定这一宣称。

在《斐德若》开头，关于玻瑞阿斯和俄瑞逖娅之神话传说的真实性问题，被斐德若明确地提了出来。苏格拉底马上为斐德若把神话传说翻译成了材料性语言（materialist terms），来当作斐德若认为乃是神话之基础的逻各斯类型的样本（就是说，关于“真正”发生过之事的报告）。斐德若似乎把神话看作想象性故事或寓言，如同他在对话结尾时的说法也显示出的那样（276e1－3）[①]。

当苏格拉底把俄瑞逖娅与玻瑞阿斯和法玛珂娅（pharmakeia，【译按】这个人名的前两个音节与希腊词“药”的前两个音节相同）联系起来时，他显示出自己极其乐于修改传统故事。一般而言，苏格拉底因自己的哲学构想而挪用神话，并且对它们采取一种颇为激进的态度。如他所明确告诉我们的，他只关心认识他自己；他对提姅神话的运用，受制于这一预定的构想。无论怎样向通过神话来认识事物的古人鞠躬致敬，苏格拉底其实都是用自己的方式在使用它们、重写它们，以适应自己的需要[②]。事实上，他的确是在毫不迟疑地编造故事，将其冒充为古人的智慧；如果 Frutiger 说得不错，那么，《斐德若》中有两个神话完全是柏拉图创作的（蝉的神话和忒伍特/塔穆斯神话；参见 Frutiger，《柏拉图的神话》，前揭，页233）。当斐德若指出后者是编造的时，苏格拉底反驳说，重要的是这些故事中有“真实”（275b3－c2）。苏格拉底暗中承认斐德若指出的这一故事的虚构性，但又再次坚持这故事可以如此来接受，即把它当作一种方法，来发现关于这里所讨论的一类问题——即那些与个人生活品行相关之问题——的真实。苏格拉底的回应暗

---

① 我同意 Robin 对斐德若之说法的解释（《斐德若》（*Phèdre*，页 cxv）。斐德若喜欢神话类型及对其作的吃喝聚会的解释，这解释呼求“聪明的人”（229d4），准确而言，这是些如此类型的人，他们因为缺乏“智慧”而不会理解认错诗的神话（245c1－2）。

② 如同 Robin 指出（《斐德若》，页 cxvii），苏格拉底对语源学的戏用类似于他对神话的运用；以至于，它们都有一副对古人虔敬尊重的样子，都必须作为反讽来理解（但并非由此就毫无意义）。神话与语源学致力于批判那些令斐德若如此着迷的先锋的、城市的、现代的故事与解释。

含着一种对字面真实与字面外（nonliteral）真实的区分。苏格拉底要求神话服务于他所致力的自我认识，这意味着神话必须服从于解释，这一点就如他在《斐德若》开头使用提婔这个形象那样明显。我们的意思是，要以一种有助于自我认识的方式来对神话作字面外的解释，而不是用下面这些方式，比如，局限于研究神话创制的历史传统，或者研究某个特定神话的前身。

理解苏格拉底对待神话的总体方法的关键之处，是他对自我认识的献身。他的《斐德若》神话——部分由于其故意的含混——似乎是设计来引领读者去从事一个复杂的解释学任务，这任务的成果，就是哲学反思。正如一般而言对柏拉图对话来说是真的那样，柏拉图神话中那部分隐藏着的意义，只有对那些愿意与之对话的读者而言，才是可以获得的。反过来，这就要求读者要愿意根据这些神话来反思他自己的经验，因为，神话（正如在《斐德若》中尤其清楚）乃是对属人的（human）经验的复杂镜照（参下）。当然，这一反思意在帮助读者更好地理解他自己的经验，由此认识他自己。一个神话、比如认错诗神话的镜照般的本性（nature），让读者可以认同故事讲述的事件，而难以认同一个论证的逻辑语法。这样，《斐德若》中苏格拉底的神话（或至少认错诗神话）是这篇对话后半部分所推荐的哲学修辞的绝好范例。诸如《斐多》、《高尔吉亚》、《会饮》及《王制》中的许多神话，都有类似作用，这些神话的核心问题是处于其和谐状态中的灵魂。后面我会从更多细节来讨论，为什么对苏格拉底讲述自我认识而言，神话可能很重要，那时我会回到这个问题。

对前面提到的第二个问题——柏拉图的神话可以得到多大程度的解释，《斐德若》没有提供明确答案，据我所知，柏拉图其他任何对话也没有。从未有人给我们一种解释理论（如类似于结构主义理论的），可以让我们获知如何解释神话的象征。可以肯定，在《斐德若》后半部分中，苏格拉底把他的两篇赋看作是修辞艺术的范例，并且，他（在无数歪曲与遗漏的帮助下）阐明了它们的形式结构。这几乎没有资格作为一种神话解释。但是，我们不必仅仅依赖于解释者在这事上的身体之灵（esprit de corps）。如果依照我在本书导论中的论述，以及苏格拉底在264b7及其前后关于“必须如此说和写的技术原则（logographic necessity）”的说法，我们至少可以说，解释者必须设想柏拉图的一个神话乃精心拟构而成，所以，每一个细节都有某些要点属于这个神话，

这个神话则相关于神话的整体。认错诗神话中有几处矛盾（参下）；一开始我们就必须设想，这些矛盾并非疏忽大意所致，它们也不能被忽略不计，因为，这毕竟恰恰是一个神话。

可以进一步这样来寻求第二个问题的答案。有些地方我们得到暗示，柏拉图使用神话的原因在于，他想要传达的东西超越了所有“理性的”（在此，即非神话的）分析。这一暗示的首要麻烦是，它无法明确答复下述质疑：倘若一个神话的意义可以完全翻译为非神话语言（在未被分析的符号〈symbols〉间，没有象征〈symbols〉或明显的相互关系），那么，就不会余下这种意义，它只有通过神话语言才可以表达出来。这一质疑可以继续追问，每个解释者的目标不恰恰就是这样去榨干一个神话吗？这不正是我在前一章中试图干的事？其实，不就是这种情况吗———一篇对话中用神话方式展现的东西，在另一篇对话中没有用神话方式来展现（《斐德若》与《法义》卷十关中于自我认识的讨论可以为例）？让我们假设，有人提供了对一个神话的完备解释。诸多符号间的每一个象征、联系，种种意象间的每一个意象和联系，各种符号的寓意内涵——简言之，每一个细节，似乎都用非神话语言得到了解释。我们怎样才能为下述声言辩护呢？即，神话的意义“超越于”所有解释努力之外，除非我们说出这超越性意义何所在，但这又与它的超越性（即不可翻译性）前提如此矛盾。当然，解释者可能会发现，要表明进一步富有成效的解释乃不可能之事，也不容易。有人也许可以指出，某个神话的一个细节尚未得到令人满意的解释。但是，这与声称那个神话的某些方面原则上不可能得到解释，是不一样的（附带说，这也与声称一个神话的某些方面——比如认错诗奇特的编年论〈chronology〉——没有任何意义，不一样）。总之，暗示柏拉图的神话传达着某种超越于非神话性的理性信息之上的东西，看来与我们的解释实践是有冲突的；即便努力说出神话中如此反理性的（或至少非理性的）东西是什么，这种努力也自相矛盾。所以大多数解释者似乎都设想，柏拉图的神话好比密码文字，一旦有了解密的钥匙，信息编码后的意义就像同样这段信息解码后的意义那样，不再神秘。

不过，无论我们怎样把一方翻译为另一方，在神话与非神话的讲述（logoi）之间，看来的确存在差异，这与诗歌解释的情形类似。比方说，我们可以拿一首莎士比亚的十四行诗，用非诗语言来解释它。但一旦这样做了，原诗的美丽、魅力与力量随即消失殆尽。然而我们的理

性主义者或许又这样回应：即便如此（并且，很难否认，比如，分析认错诗中对爱恋着的灵魂之痛苦的描绘，比起这描绘本身，给人的印象要暗淡得多），对诗的（或神话的）意义来说，这些修辞特质不是无关紧要的么？（所以这理性主义者又说）它们或许有益于教学目的，但理性思考的目的在于无需装点地说出某个事物的意义，它可以省却这些装点与修饰。这种回应在哲学家中间流传颇广，对此可在黑格尔那里找到一个佳论（黑格尔，《哲学史讲演录》2：20－21，前揭）。

让我们再贴近点来看看认错诗的神话，以便更好地把握解释问题。如已提到，认错诗的神话部分始于246a3、著名的灵魂影像（eikon）。当然，苏格拉底并未说灵魂就是一个带翅膀的御车者和两匹马，只是说，它像它们。接下来，神话很大部分讲的是这一奇特配置的种种遭遇及行为（pathe kai erga；245c3－4）。这意思是说，灵魂的经历就像苏格拉底的那些描绘。这个神话是关于灵魂之自然的一个寓意性历史，它围绕着灵魂观念的意象（image）建构起来。此外，灵魂往来之地，只可能是我们如今在其中发现自身之地的相似物。如我在前一章所言，讲述天外存在，即，赋予非空间性的东西以空间位置，就是同时使存在对于心智之眼变得可见，就是歪曲存在（直到心智纠正误导人的印象之前）。

同样，设想从字面来理解神话中的时间论，会极为荒谬，这时间论也是带翅膀的御车者与两匹马之寓言的一部分。在这个故事中，有些灵魂是“诸神”，他们自己的旅程是这一寓言的内在部分。我们可以说，诸神也像神话中对他们的描绘。认错诗中的诸神在名字上与荷马的诸神无甚差别。事实上我们可以说，认错诗中的诸神是人类灵魂的相似物，就算这灵魂似乎完美得无以体现吧。这神话中的诸神，的确像（尤其是）被理想化的人的种种类型，在这个故事中，它们服务于这一目的——帮助清楚地讲述下述观念：我们在许多特定方面，都不完美。如果字面上说灵魂没有翅膀，那么它就不可能得到或失去它们。谈论灵魂“跌落”地上（翅膀“折断了”），难道不也像谈论热爱翅膀的灵魂在三个千年周行期满后向天上飞去吗？这是“跌落”的灵魂，但“跌落”是什么意思？在《斐德若》中，“从天上跌落”的意思是，离开了整全与知识的处境。如果在字面意义上没有讲从天上的跌落，那么，如同来生概念一样，前生概念所建构起来的就不是一种对字面真实的宣告，而

是用象征语言对下述观念的一种引申（或推知）：人的灵魂本性上是欠然的（跌落了，不能直接达到真实），但可以“内在地”（通过辩证法的反思）发现（“回忆”）真实。所以，尽管一个意象（比如《王制》中的洞穴意象）不是一个神话，但认错诗神话根本上乃围绕一个意象筑建起来，并由众多意象构成，没有一个意象可以从字面上得到解释。

虽然，这一点似乎与下述事实不一致：认错诗中（表面上）确立起不死的那部分，先于神话，而且看上去并非一个“相似物”。不过，那个部分并未确立起个人的不死。我以为，“每个灵魂（psyche pasa）”的意义并非“和谐的灵魂”。因此，这段文字至多可视为一个论辩，以支持灵魂非个体部分（nonpersonal bits of soul）的不死。只有在神话中，我们才得到了关于灵魂“不死”之意义的描绘，并且，在这里，我们听到的都是个体化的（无论如何，有能力作选择的）灵魂，绝不是灵魂的非个体性部分（无论这是什么意思）。而且，没有人坚持说认错诗中的不死论证（无论不死是否个体类型）乃圆融之论。在前一章我中暗示，苏格拉底知晓此事。一旦用前文及前一章中所勾勒的方式来解读这个神话，有一种协调于神话余下部分的、非字面意义的“不死”吗？

在“穿过时间而存活”的通常意义上的不死，是神话从字面来读的假设。但是，一旦当作寓言来解读，这神话就不一定非要这假设不可。“不死”所表达出的看法是，人，这自然受缚在地上的灵魂，认识（尽管他可能已经遗忘了）真实，并且，他原则上能够再次认识它。在这个层面上，“不死”表达着这个论题，一个人原则上能够超越时空设下的障碍，灵魂被束缚在这时空中，就如——借用认错诗中的话——牡蛎被束缚在硬壳中。这一超越的发生，也非通过灵魂在字面上经由死亡之门离开此生，而是依赖于认识。“不死”是一种用以表达灵魂与存在之原初联系的方法。要是你同意，它表达着一个存在于时间中的心智思考永恒之物的能力。苏格拉底在某个地方说，正是诸神对存在的接近使他们像神（249c5－6）；正是人（man）对存在的接近（但，又是一种为“遗忘”所败坏的“跌落了的”接近）使他成为人（human）；诸如此类都可以通过这种说法来表达：灵魂是“不死的”。在这种解释中，不死似乎并非全然不同于《会饮》212a7及其

前后所指的东西，在那里，狄俄提玛对“大的阶梯”的描述刚刚结束[1]。与此相应，一个人由于未过哲学生活而受到的“惩罚”，简单地说，就是过这样的生活：没有真正的幸福、满足，没有真正的爱情（参《泰阿泰德》177a）。

有人可能认为，为了解释一个有身体的灵魂怎样“已经认识”并由此能够再次认识诸种形式，需要“在时间中持久”意义上的“不死”。但这是答案反求问题，因为，在前生中，当灵魂第一次看见诸种形式时，它怎样认出它们呢？此人可能这样回答，灵魂已经认识诸种形式，它们在此生中或在那神圣盛宴上的每一个景象，都是一种再认识，无需进一步分析它如何可能认识它们。心智正好适合于认识它们。但是，对这个问题而言，神话在字面意义上所表达的“不死”，并不需要；尽管沿着我刚才勾勒的线索来解释，“不死”这一概念仍然有助于表达出（尤其是）受缚于时间的心智把握永恒的能力。要解释回忆，不死是需要的，但这并非字面意义上、明显是“在时间中永存”意义上的不死。

不死的神话性概念也让苏格拉底可以表达这种观念：我们不能用历史的方法，即是说，用人类学的方法，来解释灵魂的自然；我们不能把灵魂某个部分的起源解释为来自于另一部分。比如，不能把理性理解为这种能力，它通过欲望与环境的相互作用而在时间中产生出来（或从身体中产生出来）。并且，这使苏格拉底可以坚持对整个认错诗至关重要的看法，即，哲学的理性与激情一样自然，而且更进一步而言，它亦充满激情。反之，在苏格拉底的第一篇赋中，欲望被说成是自然的，而理性是获得性的。

上述对不死的解释——我相信这个解释正确地展现了认错诗在这一点上的教诲——实际上否认了灵魂和身体在下述意义上的分离：前者可以无需后者而生存。它指出了身体与灵魂二者间极为紧密的关系，正如它反对把一方化简为另一方。在前一章中我认为，神话在若干关节点上明确暗含着这种关系（比如，在246d8谈到翅膀近

---

① 这种不死与特征为“小的阶梯”（209a－e）的类型有区别，在那里强调的是时间中持久意义上的不死（或通过生育后代等替代性地达到）。爱欲是对不死的渴望（207a3－4）。在最高层面上，这一渴望通过沉思理式、产生完美的德性而得以实现。苏格拉底对狄俄提玛最深奥教诲的叙述结束时，提到了不死，随后，苏格拉底马上说，他对此教诲心悦诚服。

似身体；在马与生理欲望明显的关联中，马与御车者“自然地一起成长”；在249b－c对回忆的描绘中；在用来描绘爱之痛苦的生理依据中）。事实上，恰切地使用描绘灵魂的神话语言——这种紧密贴近感官知觉的语言（参下），暗示着相似的含义。不安的解释者觉得，黑马是不死的，随之，一旦沿着我暗示的线索来理解不死，灵魂的其余部分就消失了。

通过为前生和来生作准备，不死这个概念使得苏格拉底可以谈论自我意识的来源，谈论灵魂自然适合于理解真实以及灵魂对这一自然的疏离，并且是以这种方式来谈论——它暗示着，灵魂并非一种身体所获得的东西。把灵魂说成是自己动起来的不死者也表明，苏格拉底既不把灵魂理解为一个理式，也不把它理解为理式的一个实例。要是不用神话的方式来讲，那得“全然借助神力而且讲得很长”（如苏格拉底所言）。简言之，通过用神话来阐明这个问题，苏格拉底讲出了颇为复杂的要点，其方式简单而优雅，又不费笔墨。这就解释了，为什么对上述不死之神话图景的翻译，无须将神话化简成一种外在的、可有可无的修辞形式，也解释了，为什么柏拉图神话的解释者总不可能避免做出这样那样的翻译。

但是，一个雅量足以赞同此一理路的读者，有理由提些问题。如果这就是苏格拉底通过不死要表明的意思，为什么他不直说？为什么他不至少用非神话的方式说说哪怕几个关于不死的要点？为什么他完全依靠神话来阐述？到目前为止，我看来赞同下述通常的观点：原则上，一个柏拉图神话是完全可以翻译的，【翻译后】神话遗留下来的是形式问题，尽管这形式既优雅，又简洁。再说一遍，这一观点不同于斐德若对待神话的化简主义方法。不过，这观点似乎只是为神话提供了一个不太有力的基本原则。

为什么苏格拉底在《斐德若》中使用神话？

我猜想，在《斐德若》神话中，认错诗神话是这样一种论说（discourse），它乃典范与榜样意义上的“神话”，我下面的讨论将限定在这个假设的基础上。如所周之，认错诗首先是一个灵魂论说（psycho－logy）。其主题是灵魂，余者皆是在必须用来解释什么是灵魂的意义上引入的（这就是为什么关于天外存在的自然谈得很少的一个原因；这些存在甚至没有被称作形式或理式）。在这里，自我认识与神话运用似乎

密切相关。

但如何相关呢？

关于灵魂的讨论必须包含关于爱欲、尤其关于那种朝向另一个人之爱欲的讨论——在此意义上，答案似乎可得。神话语言不是适合于欲望与爱吗？更明确地说，它不是适合于清楚地讲述我们关于欲望与爱的经验吗？正如我在第一章中所评注的那样，从一开始，苏格拉底就让自己朝向属人的经验，拒绝用低于人的（subhuman）法则或事例（比如，物质主义的法则或事例）将关于人类的种种神话理性化。我们的日常性自我理解，乃是我们经验解释的基础和试金石。对我们是什么的分析，只可能在我们对我们是谁之理解的基础上进行。与逻辑推理不同，神话能够起到一个复杂镜照的作用，在此镜照中，人们不仅能够认识到他们是谁，而且能够认识到，在最好的情形下他们可能会变成谁。柏拉图的神话是一面镜子，它不仅能映照出一个人的希望，还能寻找实现这些希望的办法。在与我们的日常性自我理解保持联系时，它也深化着这一自我理解。正如已暗示的那样，以此方式，神话提供了一个极具价值的功能。部分而言，通过不断将描述感觉经验对象的语言，颠转为感觉不能接近的对象（比如天外存在、灵魂），神话保持着与我们的日常性自我理解的联系。看来，抽象的东西根植于具体的东西，这是心智与身体的相互依赖、论说与感觉的相互依赖，是一种暗含于神话自身的相互依赖（参下）。

至少在某种程度上，我们把自身理解为有身体的（embodied）特殊个体，拥有一个内在的经验世界。在认错诗神话大量谈论灵魂自身的时候，其论说方式，也是把我们的个体经验描述为有身体的自我（embodied selves）。某种程度上，这是通过大量运用意象、隐喻及象征来实现的，在这些形象性语言中，感觉所揭示的世界被颠转为灵魂的内在世界。当柏拉图神话的内容被转译为一种手段、服务于抽象的前提与论证时，其诗意维度就丧失殆尽了。通过举示一面镜子，神话以一种特殊方式，个人化了（personal）。虽然《斐德若》试图表明，自我认识必须包含关于灵魂的论说，但它也坚持认为，自我认识总要回到个体层面上。

认错诗神话为我们提供了一个整全（a whole），它既发起又引领着我们的解读。这神话就像一个外观或可见形式意义上的爱多斯（eidos），就像那个“一（one）”，探询既起始于它，又终结于它。就在柏

拉图神话召唤哲学反思的时候，它让属人的经验现象持留在我们面前。在试图解释人的（human）自然是什么时，它保留着人（man）的外观或模样。通过告知我们像什么、而非通过把我们分解或化简成低于或高于人的法则，它告知我们，我们是什么。

如果假设爱欲的意义要通过不断提及生活世界（Lebenswelt）来揭开或展现，那么，难道苏格拉底的神话语言其实没有告诉我们爱欲是什么吗？实际上，从爱之经验的立场来看，关于诸神的谈论可以用描绘的方式来理解。用现象学的方式讲，爱人（the lover）实际上可能觉得情人（the beloved）就像神一样，觉得他自己应当发展那种像神一样完美的可能性，他感到，这可能性已经出现在他身上了。进而言之，神话语言（包括隐喻性的秘仪用语）适合于清楚地讲述洞见经验（experience of insight），如前一章所评注的那样。苏格拉底说，他灵魂的爱多斯提供了一种属人的论说形式（246a5），之所以如此，不仅因为神话论说形式正好适合于人的论说能力，而且因为，它是从一个属人的立场开始往前走的。《斐德若》后半部分告诉我们，好的修辞传达真实，它不仅表达真实，而且是向那些天性适宜的人表达真实，以便引领他们去思考它的真实。现在，我们也要尽量表达出，什么是关于这些人的真实（或至少，他们当中某些人的潜在的真实）。尽管我不知道，人们会如何来向一个持怀疑态度的人证明，认错诗神话就是这样做的，但我的确认为（而且在这点上我完全不孤立）在认错诗中，神话极为漂亮地为这里讨论的爱欲维度赋予了形式。如果说这就是运用神话的一个教学理由，那么，在特定于《斐德若》后半部分的意义上，的确如此。

认错诗神话中诗意的形象性语言的另一成就，是把灵魂描画为既是一个整全，又是更大之整全的一个部分。读过神话的人，无不记住一幅连贯一致的图画，上面画着灵魂、宇宙、灵魂在宇宙中的位置。如果仅仅通过分析、论证、命题这些手段，苏格拉底用精心组织的形象性语言来传达对这些主题之概要性理解的能力，看来就不可能付诸现实了。进而言之，带翅膀的御车者和两匹马这幅图画，既很简单，又很复杂。此意象的简单性使心智当下就把灵魂看作一个整全，而当我们试图解释它、引出它所有的含义时，其复杂性就明显起来。这就是苏格拉底作神话辞赋的一种能力，看来，这赋不能翻译为概念性语言。假设有本文第一部分中概述过的那种反对意见，即认为不可能前后一致地声称神话的

某个维度原则上不能得到解释，那么，人们可能会疑虑，我们怎样来证明下述观点呢：认错诗神话有一种能力可在整体上传达出一种意义，这意义在被翻译的时候，就丢失了。我想，对此质疑的回答就是去比较一下，我们在读神话时所理解的东西和我们在读对此神话的解释时所理解的东西，有何不同。

进而，苏格拉底说，引入灵魂理式之意象是一种“更简短的”讲述方式（246a6）。这个意象意味着，把一个长长的、也许无休无止的论述或灵魂论（psychology），浓缩成几句话。如我上面所暗示，神话辞赋可以是一种特别经济的讲述形式。神话的经济性尤为重要，因为（如我在前面几章中已指明的那样）苏格拉底想表明，不能离开灵魂在那个整全中的位置，来理解灵魂。既然反驳早先两篇赋的立场需要对灵魂作全面的描述，苏格拉底就必须作一篇赋，它描述的也是那个整全。时间与空间辽阔宽广、物质与形式无穷无尽，必须以某种方式，随着对灵魂那永无止境的丰富多彩、纠缠混乱的经验的解释，把它们交织起来，构成为一幅融贯一致的图画。

像上面表明的那样，如果实际情况是并不存在灵魂的理式，那么看来，神话作为灵魂的一种逻各斯，就更加适合了。之所以如此，是因为当神话于言词中捕获灵魂的整全时，它并不一定要假设，灵魂有一个理式般的本质（essence）。事实上，如神话中所描绘的那样，灵魂的整全性与下述观点是一致的：并非灵魂的所有部分都是形式（如表现爱欲之翅膀的情形）、灵魂得到又失去它的统一性、没有形式联系于灵魂的各个部分或各个方面；它与下述事实一致：要是没有灵魂通过其神话历史所经历的大量遭遇与行为（pathe and erga），就没有关于灵魂之实体（ousia）的逻各斯。至于表达灵魂变动不居的整全性（这种变动不居尤其起因于灵魂的遍在性及爱欲的本性），比起苏格拉底继续阐明的分开与合拢（division and collection）的方法，神话更为优越。

在认错诗中，苏格拉底想以这样的方法来解释灵魂的自然：不把它具体化；在关于灵魂之遭遇与行为的起源的语境中来清楚讲述灵魂的自然，但与历史发展无关。苏格拉底并不想从低于人的东西中得到一个关于灵魂起源的人类学故事。不过，他要保留这种观念，即，灵魂有一个自然。神话是同时实现这一切的一种理想方式。如果一定要把灵魂描绘成一种运动过程，又没有关于这一过程的理式；如果神话（寓言、明

喻、隐喻、及作为神话之一部分的形象语言）能够同时把运动作为一个整体传达出来，而无须让自己相信下述观点，即灵魂具有某种类型的形式性的形上自然；那么，神话就非常适合于这里的灵魂论（psychology）。总之，我暗指的意思是，有了苏格拉底想要推荐的特殊的灵魂观念，神话是一种相当好的语言（idiom）。

我并未声称，到目前为止关于神话的功用所概述的任何要点，亦即关于灵魂的论说，仅仅靠其自身就足以解释苏格拉底对神话的运用；亦未声称，统而观之，它们以几乎决定性的方式证明了这种运用的合法性[①]。但统而观之，它们的确为苏格拉底对神话的使用提供了一个看来可信的基本原则。这个基本原则与发展于《斐德若》中的自我认识问题分不开。如此看法的一个结论是，无论何时，解经家都不能声称对一个神话（如《斐德若》中的认错诗神话）做出了这种解释，它已穷尽了神话的意义，因此我们可以摒弃这个神话了。神话中所描绘的事物的外观需要我们去看，那外观就是一个原初现象。同时，如上所述，我们必须去反思自己看见了什么，并且实际上去反思如何清楚讲述我们之所见这个困难的问题（后者乃此章焦点）。虔敬地尊奉认错诗神话的字面意义，与漠不关心地忽视神话的修辞一样，毫无道理。

但是，在其全然的完备性中，苏格拉底神话般的认错诗难道不是高于人的（superhuman）吗？难道这不与承认人的认识限度相冲突吗？认错诗神话始于这种承认。

神话的自我限定与技艺转向

苏格拉底的认错诗意味着创造了一种关于灵魂与整全的构想，在此构想中，做一个哲人有了意义。早先的两篇赋使热爱智慧成了难以理解的事情。同样，关于技艺的讨论并未提供一幅将热爱智慧合法化的图景。事实上，对认错诗广阔视野的非凡的浓缩性来说，这一讨论是值得留意的。通过至少在表面上明确无视认错诗的实质性教诲，苏格拉底的讨论对认错诗变得中立起来。技艺讨论并未明确地挑战认错诗的权威（技艺并未明确地成为迷索斯的替代者），更不用说让认错诗服

---

① 关于对神话适用于论说灵魂这一结论的不同论证，参K. Reinhardt，《柏拉图神话》（Platons Mythen，Bonn 1927）。

从于辩证法的检验（参照苏格拉底在《普罗塔戈拉》中对普罗塔戈拉神话的对待方式）。这就是为什么《斐德若》的统一性让人困惑的原因。但前一章中我已在几个地方指出，认错诗已预期到、而且事实上已经确立起了修辞问题。向修辞技艺讨论的过渡，也必须从神话的自我限定来理解。如我们将会看到的那样，这一过渡有哲学上的启示意义。

苏格拉底以灵魂意象引出神话，作为如此做的一个理由，他说道，用一种属人（human）而非属神（divine）的方式来讲述，是必要的。这样，他以论述人之认识的有限性来开始神话讲述。这一明智的（sophron）开端似乎很快就被搞忘了，因为，苏格拉底疯狂地宣称要说一说地上的诗人从未说过、将来也绝不会说的东西（247c3－6）。尽管解经家们喜欢把苏格拉底背诵认错诗看作是得于灵感，但除了一个毋宁有些暧昧不明的地方（265a5），苏格拉底从未如此刻画自己的特点[①]。苏格拉底的讲述既自制又疯狂、既意识到又忘记了自己的限度，这些地方比通常所认为的远为复杂。要彻底理解此问题的复杂性，我们必须记住，限度观念可能是一个辩证观念。也就是说，看来任何一个关于认识限度的哲学论述，都预先假定了对人（表面上）所不认识者的认识（这是知无知这一悖论的根源）。这一点与当下讨论之关联，很快就会清楚起来。我且从神话得自于灵感这一具体之处开始。

在神话所说者与神话所告知者之间，在神话的讲述（logos）及其效能（ergon）之间，有一个差距。这一事实与下述事实内在相关：苏格拉底试图给灵魂一个完备的解释，这样做时他唱的是独脚戏，这一切，都是他正在叙述神话这一事实不可或缺的部分。依据神话，跌落了的灵魂可以达到的知识类型，是回忆。我们被告知，在有限的意义上，人们可以回忆起一些天外存在和它们的神来，虽然他们现在不能直接看到这些存在和神。现在，依据神话自身给出的标准，苏格拉底在神话中描述的所有东西，不可能是一种回忆的产物（即便在250c苏格拉底的确像在暗示他对神圣景象的描述是一种回忆）。苏格拉底创造了对事物的一种描绘，*按照神话自身的标准*（回忆），属人的灵魂不可能认识这

---

① 如果263d3的“逻各斯”指苏格拉底的两篇赋，那么那里可能有另一个暗示——苏格拉底热情于叙述他的认错诗。

种描绘。苏格拉底完备的描绘远远超出了回忆的范围（如249b－c所描述的回忆）。他讲述的一些东西，比如九种生活、灵魂之旅的时间论，不可能是回忆的对象，因为它们并非理式。在神话叙述中，苏格拉底走出了墓穴，回归于无所不知，而从神话自身来看，这是不可能的[①]。关于这个问题的一个可靠标志是，苏格拉底把自己高傲地提升到属神的诗人之列（247c）。更进一步，神话暗示着，回忆出现于爱人与情人间一个充满激情的情爱语境中。尽管斐德若扮演那个少年（243e，252b2），作为认错诗叙述者的苏格拉底是向这少年求爱的爱人，明显的是，他们间的关系并非十分相似于神话中描绘的情形[②]。

因此，在下述意义上，认错诗是疯狂的：就算它真实，叙述它的人并不能认识到它的真实（如果依据神话自身给出的认识标准）。至少某种程度上，这种疯狂在于，神话缺乏反思性与自我意识，这一缺陷也是通常诗意灵感创造的特点，正如苏格拉底在《王制》卷十中对诗的批评那样[③]。神话的证明（apodeixis）在整体上并不具有自身的基础；由于缺少哲学的自制与冷静，它缺乏明智（sophrosyne）。看来，讲述爱欲之疯狂的疯狂，不仅恰恰充满着爱欲，也是另外三种类型之疯狂的混合物。关于爱的讲述在同样一种爱的意义上，并不疯狂，然而，它看上去的确与爱的疯狂（至少是处于其最初阶段的爱）一样缺乏自制与冷静。

由于认错诗推荐了一种疯狂与明智的结合，它要求读者去反思，认错诗自身是否展示了这种结合。最初，它似乎并未展示这一结合。反之，认错诗在此预示了自身的限度、也预示着必然要发展到一个

---

① H. L. Sinaiko注意到了一个类似点，见氏著，《柏拉图笔下的爱、认识与论说：〈斐德若〉、〈王制〉、〈帕默尼德〉中的对话与辩证法》（*Love, Knowledge, and Discourdr in Plato: Dialogue and Dialectic in Phaedrus, Republic, Parmenides*），页111。Sinaiko说，“关于回忆，这一点是明显的，即［苏格拉底］本不能做他声称要做的事，也就是说，说出关于超验实在的无限真实”，苏格拉底的声称是“悖论性的、自相矛盾的”（页111，112，113）。但Sinaiko认为，所以这些“并无损于下述事实，［认错诗］在真正意义上是彻底而完备的”，或者说，苏格拉底关于讲出了真实的声称“乃是无效的，必须予以拒绝”（页113）。这里，Sinaiko是对的，但他还没有接近得足以解释如何让自我矛盾得到解决、这矛盾如何阐明了《斐德若》从前半部分向后半部分的转折。

② 与Sinaiko所讲相反，参同上，页109注28。Sinaiko竟然说，“如果赋在修辞上没有效果，即，未能让斐德若信服，那么从哲学上看，它就是错误的”（页110）。

③ 进一步的讨论，参见我的“柏拉图《王制》卷十中的理式与对诗的批评”（The Ideas and the Criticism of Poetry in Plato' s *Republic*, Book 10）。

自觉的关于逻各斯的讨论，这的确就是《斐德若》中接下来所出现的。换句话说，认错诗自身要求更为广阔的反思，发起这反思的，是苏格拉底在为使斐德若转向哲学而作的讲述之结尾处的祷告。在某种意义上，这个祷告处于认错诗外部，它回过头来把认错诗当作是一篇针对斐德若的赋。从而，认错诗被看作是一个修辞范例，这修辞是对话性语境的一部分。换言之，通过回到《斐德若》的戏剧层面或辩证法层面，我们被迫自觉地思考神话，以此来理解它的限度。因此，这一对话性层面在这里起的作用，是作为一种元层面（metalevel）来对其内部出现的客观层面的（object - level）赋进行调校。通过促使这一反思，认错诗给了我们一个教导，这个教导关涉着哲学的明智本性，关涉着由此一来的自我认识，因此，关涉着以某种方式把疯狂与明智结合起来。

于是，当我们比较认错诗的作用（ergon）及其讲述（logos）时发现，它改变了自己的主张。与认错诗和先前两篇赋的关系一样，这一改变不是彻底的取消或者否定。众多要素被保留下来，并被放进一个更大、更完整、更具自制性的语境中。下一章我会清楚指明认错诗继续形塑讨论之处（我已经提过到一些它对修辞主题这样做的情形）。

这种自我引发（self - induced）运动，就是我在谈到神话的自我限定时的留心之处（这一限定指向另一种含义——神话是一种属人的、亦即有限的讲述模式）。这种运动表达出了上述限度的辩证法本性。神话的教诲标记出人之认识的种种限度，并且由此预设了一个超出于这些限度的立场。反过来，在要求限制、即一个由从神话转向技艺而实现的限制时，这个立场显示出了自身之所是。辩证法起伏于疯狂与清醒之间，这暗示着，在最后的分析中，两者不可能在实践上结合起来、合二为一。不过，这种起伏并非恶性循环，因为存在一个复杂之处：认错诗的教诲正如它被超越那样被保留下来了。《斐德若》中存在着发展。并不是说，认错诗只是一个狂野、反理性、无法证明的灵感，我们可以把它弃诸脑后，只对其迷人的语言称道恭维几句。对话的意义在于努力重新认识理式，灵魂的意义在于自己运动，理性的意义在于推动灵魂，还有自我认识那镜照般的本性之意义，依据认错诗，这一切都变得可以理解了。但是，看来苏格拉底不能在一个人的独白中，同时呈现这一切和它们的基础。在我对《斐德若》的解读中，苏格拉底、当然还有柏拉

图，懂得这一点，所以在自我认识主题的发展中，《斐德若》公认的内在不一致乃有意设置的一个步骤。

此解释暗示，柏拉图并不认为在同一篇清楚讲述洞见的赋中，完全可能为这个完备的洞见辩护。这相当于说，柏拉图并不认为，可以把这洞见与理性的疯狂分开。既然柏拉图意识到了这一点，那么，用独白式神话来清楚地讲述这样一种洞见，就他而言，看来像是一个自觉的决定。这种自我意识自身，将会是一个哲学的明智的榜样，或自觉的疯狂的榜样。在此层面上，很难分辨是明智还是疯狂。但同时，这种自我意识包含着对疯狂的限度意识，并且由此包含着需要继续谈论一个人之谈论的意识，这就是《斐德若》中接下来所出现的。要是《斐德若》在认错诗处就结束了，我们对疯狂与理性之关系——正如它们在神话中所展示的那样——的评价，将会全然不同。

神话自我限制的辩证法，就是自我认识的辩证法。通过神话我们得知，自我认识既是爱欲的疯狂，也是明智（虽然并非仅仅是“必死的”品类的明智；256e5）；通过神话的自我限定，我们间接得知，自我认识不可能仅仅是持续不断地将疯狂与明智合二为一。自始自终，我们都乐于弄懂，自我认识（尤其）是这种认识努力：为自己奠基、把握自己、有自我意识；自我认识就是反思。但是，作为一种自知其无知之处的对种种基础的探询，它同时展示着对疯狂与明智的一种结合（例如，独白形式，神话或非神话，或一系列无所不包的意象，或预言与猜想——所有这些在柏拉图的对话中都很平常），又展示着对此结合的一种解除（这样又展示出需要进一步寻求一个更加完备、更具反思性的逻各斯）。在此，疯狂与明智这两个“契机（moments）”，以恶劣的形式呈现于吕西阿斯的赋中，戴着有情人与无情人的面具（角色）。苏格拉底第一篇赋中关于隐秘的有情人的说法表明，要把理性与欲望分开是不可能的。现在，在一个更高的层面上，它们之间题性的关联变得更清晰了。充满热情的叙述者（叙述那热爱所回忆到的真实的人）预言般的洞见产生了那个神话，这洞见不能面对自制而冷静的说话人（那无情人）的心满意足而把自己表达出来，但有情人与无情人是同一个灵魂的两种功能：一方面是这种欲望，它沉默但向上，其实是想凌空翱翔，渴望一个关于灵魂的完备而美丽的迷索斯；另一方面是那种欲望，它渴望拆离性的分析，渴望逻各斯，它的双足稳稳地踩在地上。两种欲望都赋予哲人的灵魂以生命。《斐德若》中间的激剧转向，通过一种特别令

人震惊、但也极具启发性的方式，阐明了疯狂与明智的关系问题。于是，《斐德若》的不统一性，在其种种哲学意图中有这样一种意图：论述一种真正的哲学困境①。

如将看到，《斐德若》的确提供了一个中介，通过它，看上去对立的两种因素，疯狂与明智，可以在某种程度上结合起来。这个中介就是辩证法（dialegesthai）。神话威胁着要用它的美丽来迷惑我们；关于技艺的讨论——很快我会转向它——体现着技术能力那同样有力的魅力。这些潜在的毒物，当它们被辩证法归顺的时候，就变成了药物。神话意味着需要辩证法来补充，暗示出这一点的，是忒伍特/塔穆斯故事前面的说法（274c1 –3）；事实上，苏格拉底和斐德若的确继续用辩证法来审视那一神话的内涵。在认错诗结束后，我们看到了一个对话要求（258d7 以下，虽然这要求立即被放置于另一个神话中!）；而在苏格拉底第一篇赋结束时，我们听到了相似的要求（242a6）。辩证法是苏格拉底和斐德若从他们自身中、从他们自己的努力中产生出来的某种东西。反之，独白（吕西阿斯的赋），及所有神话，据说都有一种外在于苏格拉底和斐德若的来源。

认错诗关于哲学的疯狂的最终教诲，不仅教导着真正的（有热情的）节制的疯狂，也教导着疯狂的节制。这一点是间接达到的，这种间接性就是反讽的一种形式。在此我们有若干意义层面，它们之间存在张力。第一个层面上的困难，即神话自身的困难（或者说，神话说的是什么），当被看作一个更大语境的一部分时（比如，根据谁在讲述），就一目了然了。二者（逻各斯及其效能间）的差异暗示着更深层的含义，这含义始终是有意图的。苏格拉底的哲学神话和他的反讽一脉相

---

① 参罗森“作为隐秘的有情人的苏格拉底”（Socrates as Concealed Lover）（页 172）对此问题令人感兴趣的阐述：

> 顺便说一句，我们现在可以推测一下《斐德若》之戏剧结构的内在统一性，由于很多读者对关于无情人和隐秘的有情人的问题不感兴趣，他们尚未察觉这种统一性。沉默的灵魂位于中心，围绕它的是讲述本身，以及关于讲述的讲述。关于讲述的讲述，或关于修辞与辩证法的讨论，与关于无情人的讲述有关。更清楚地说，讲述依赖的是没有爱欲的“超然”，以及爱欲的疯狂，或“魅力”。我刚才暗指过《斐德若》中的这种不一致，这种不一致并非其戏剧结构的一个缺陷，而是柏拉图主义的一种内在困境，并且或许是哲学本身的一种困境。讲述之最高处，就是沉默。

承，这一点弗里德兰德（Friedländer）已经暗暗指出来了[1]。

神话的自我限定、以及《斐德若》表面上的不统一性，展示出某种程度上对反讽的结构性运用，这种运用的优越性在于，它暗示着，从认错诗往前行进的必然性内在于认错诗自身。其实，正如贡德特（H. Gundert）已经指出的那样，反讽的两个构成部分——呈现一种“超越”于明显意义之外的意义、以及这两个意义层面间的张力——看上去与热情或疯狂本身非常相像[2]。作为反讽者，苏格拉底热情的讲述包含着第三种因素，即下述这一要求：讲的人（和听的人）对他自己的预设有了自我意识。结果，“超越的”就是近在咫尺的，虽然它仍旧难以捉摸。

最终，通过复杂的对话结构，柏拉图得以向读者传达一个同样复杂的论题，一个关于哲学的自我认识之本性的论题。我正勾画着的对

---

① 参 Friedländer，《柏拉图》（Plato），卷一，页209：

> 神话是混合着真实的虚构（《王制》377a）。这一表述的意思并不是说神话是独断的，毋宁说，神话深深地根植于存在的自然以及人对此自然的认识中……这样我们得到一个终极视角，在这个视角中，神话与反讽一脉相承，既有所启示，又有所遮蔽；并且我们或许可以猜想，为什么苏格拉底这个反讽者可以——其实是必须——成为神话的创造者，为什么神话中注入了反讽，以及为什么在柏拉图的反讽性对话中，神话与反讽必然会找到一个地方，无论这地方在哪里，那超验（epekeina）的光线、以及渐渐地理式的充足性，都会穿透到地上这个生活中来。

Friedländer继续所说，通过运用“绝不能从字面上（*literaliter*）来理解”的神话，柏拉图“脱离了一种形而上学的教条主义危险，正如对话的艺术形式避免了书面字词的固定性，而反讽则避免了教条式严肃僵化的危险”。这些地方与我在这一章中所讲的非常接近。与此相似，在其《洞见与激情》（*Einsicht und Leidenschaft*）中，克吕格认为，考虑到柏拉图对诗的批评，“要是没有反讽，柏拉图根本不能讲神话”（页57；克吕格引用《斐德若》274c为证）。他进而说：

> 柏拉图的神话尽管有其困境，但实际上却包含着明澈的清晰性。他的神话表明，逻各斯无能为力的东西，神话自己却能一下子赋予其意义。这本身就表明，被正确理解了的理性能指明自身（页62）。

这些论述与我对《斐德若》的解读在精神上颇为一致。

② H. Gundert，“柏拉图笔下的热情与逻各斯”（Enthusiasmos und Logos bei Platon，*Lexis* 2，1949，页46）：

> 柏拉图的神话尽管有其疑难（Aporie），也仍然包含着一种昭示般的清晰性。他的神话表明，逻各斯无能为力的东西，却必须为逻各斯所看到，以便逻各斯自己能够有意义地去寻找。在这里，得到证实的是，被正确地理解了的理性可以做出超出自身的指明。关于一个相似的思考进路，参 Reinhardt，《柏拉图神话》，页27－37（译按：原为德文，蒙顾丽玲帮忙译出）。

《斐德若》之统一性的解释（在第五章我会进一步论述它）是有保证的，原则上这归因于本书导言中略述过的那种解释性原理，并尤其归因于下述事实：这种解释可领我们通往关于对话之统一性的一种融贯一致、富有成效的理解，这一理解与文本的种种细节丝丝人扣。其他解释要么认为，对话严重缺乏连贯性，认错诗简直是自相矛盾，从而任其自然；要么就产生出其他一些解说，猜想表面上的不统一与不连贯乃有意为之。

总之，对《斐德若》中神话问题的反思，让我们回到了自我认识问题，它关涉着苏格拉底运用神话的解释性方法（神话的价值在于它是一种自我认识方法，并且，可以由此来转译神话），关涉着运用神话的道理（尤其是整全性问题），以及向前进展、走出神话的道理（自我限定问题）。神话的自我限定也确立着对我们自我认识的限制。对神话问题及《斐德若》之发展的反思，产生着对无知的认识。并且我们乐于看到，这一认识，就是自我认识不可或缺的部分[1]。

---

① 经由一个相当不同的进路，E. G. Ballard 得出了相似结论，见氏著，《苏格拉底的无知：论柏拉图的自我认识》（*Socratic Ignorance: An Essay on Platonic Self-Knowledge*, The Hague: Nijhoff, 1965），页167。

逻各斯是人的本真规定，但是，就像在神话的迷狂中人会迷失自身一样，人在逻各斯中同样也会迷失自身，一旦人停止询问的话——也就是说，他用他的逻各斯来描绘，以便用存在（Sein）的语词掌握自己。这不仅对日常的实用言语有效，而且对哲学言语本身也同样有效，只要它（哲学言语）宣告自己的出神状态是一个事实。这些言语的逻各斯会热情地做出超出自身的指明，但仅仅当它自己不陈述这一点的时候，显然，它的热情虽然仅仅在于一个本身是热情的陈述中，但事实上，这种逻各斯仅仅在反讽（Ironie）中才是真的。正是借助于这种反讽，这个陈述的逻各斯才再次逃脱了它对自己的把握。（译按：原为德文，蒙顾丽玲帮忙译出。）

古典作品研究

从《春秋公羊解诂》看何休对贾逵的反驳

张广庆

前　　言

东汉章帝时，《左传》因贾逵善论大义、附会文致而大行于世，《公羊》几遭废挫。此一结果，令生于桓灵之际、覃思精研《公羊》学之何邵公休，深致感慨，乃"与其师博士羊弼追述李育意，以难二传，作《公羊墨守》、《左氏膏肓》、《谷梁废疾》"。[1]《春秋公羊注疏·序疏》序：

> 何氏本著作《墨守》以距敌《长义》以强义，为《废疾》以难《谷梁》，造《膏肓》以短《左氏》。[2]

《长义》者，贾逵作以答李育，今何休作《墨守》以强化《公羊》义理，

---

① 见南朝宋范晔撰：《后汉书·儒林传》，清王先谦《后汉书集解》本（台北县：艺文印书馆，武英殿本二十五史），卷79下，页12。本文征引之典籍，详注其时代、作者、书名、卷（册）数、页数、出版地、出版年月；再次引用时，则仅注明书名、卷（册）数、页数；又征引次数甚多者，则于正文夹注卷数、页数，不另出附注，以省篇幅。

② 见汉何休解诂、旧题唐徐彦疏《春秋公羊注疏·序疏》（台北县：艺文印书馆，1981年1月，十三经注疏本），页4。

使若墨翟守城，坚固而不可攻，以距敌贾逵《左氏长义》[1]；作《左氏膏肓》，"答贾逵事，因记《左氏》所短"。[2] 言《左氏》之疾，如人病入膏肓，不可为也。又杜门深思十七年，撰成《春秋公羊解诂》，其《序》显示欲由斯书以"抉经心，执圣权"[3]，从而力抗《左氏》学之意：

> 昔者，孔子有云："吾志在《春秋》，行在《孝经》。"此二学者，圣人之极致，治世之要务也。传《春秋》者非一，本据乱而作，其中多非常异义可怪之论，说者疑惑，至有倍经任意，反传违戾者；其势虽问，不得不广，是以讲诵师言，至于百万，犹有不解，时加酿嘲辞，援引他经，失其句读，以无为有，甚可闵笑者，不可胜记也。是以治古学、贵文章者，谓之俗儒，至使贾逵缘隙奋笔，以为《公羊》可夺、《左氏》可兴，恨先师观听不决，多随二创。此世之余事，斯岂非守文持论、败绩失据之过哉？余窃悲之久矣。往者略依胡毋生条例，故遂隐括，使就绳墨焉。（页 1～4）

何邵公既抒明《春秋》惩善劝恶之治世要务，是圣人尽己至诚之作；复绪录其作书之由，乃缘于严、颜之徒传《公羊》学，辞理失所，有"倍经任意，反传违戾"、"援引他经，失其句读，以无为有"二创[4]，遂使《左氏》学者贾逵得缘其隙漏，奋笔以言《左氏》义长、《公羊》理短。《左氏》因之而起，而《公羊》几为所废矣。先师又观听不决，致令《公羊》学再遭"败绩失据"之过；邵公为扶《公羊》于既衰，乃依胡毋氏条例，隐括《公羊》，使其规

---

[1] 前贤论贾逵《左氏》学著作，有合《左氏大义》、《左氏长义》为一书者，有截然为两书者，相关论辨，请参叶政欣撰《汉儒贾逵之春秋左氏学》（台南市：兴业图书公司，1980 年 4 月），页 17～18。惟不论《大义》、《长义》，大抵皆言《左氏》义长、《公羊》理短，以起《左氏》之废。

[2] 语见宋王尧臣等撰、清钱侗辑释《崇文总目辑释》（台北市：广文书局，1968 年 3 月），卷 1，页 30。又沈玉成、刘宁撰：《春秋左传学史稿》（江苏古籍出版社，1992 年 6 月一版）亦云："当时何休专治《公羊》学，有憾于贾逵张大《左传》学，于是就以卫道士的姿态著《公羊墨守》十四卷、《左氏膏肓》十卷、《谷梁废疾》三卷，不仅攻击宿敌《左传》学（主要是贾逵），而且攻击同一营垒中的《谷梁》学，门户之见，愤慨之情，从书名就可想见。"页 121～122。

[3] 语见王树荣撰《公羊何注考订·序》，《绍邵轩丛书》本（安庆东方印书馆，1935 年），页 1。

[4] 二创之说，据徐彦疏云："'至有背经任意，反传违戾'者，与《公羊》为一创；又云：'援引他经，失其句读'者，又与《公羊》为一创。……而旧云：'《公羊》先师说《公羊》义不著，反与《公羊》为一创；贾逵缘隙奋笔夺之，与《公羊》为二创。'非也。"（页 4）今从其前说。

矩于正路也。陈沣读其《序》,论曰:"如观武库,但睹矛戟矣。"[1]陈沣之言,盖据何邵公"败绩失据"数语评论之。《公羊》、《左氏》义理长短之争,犹似两军对垒,"矛者,酋矛也","戟者,有枝兵也"[2],二者皆用于战阵兵车之利器,陈氏以武库陈列矛戟兵器,将《公羊解诂》对贾逵《左氏》学之反击,立体形象化。钱穆亦以"入室操戈"形容何休之难贾逵、攻《左氏》。[3]

由以上所述,何休作《墨守》、《膏肓》、《公羊解诂》,主要是对贾逵"缘隙奋笔"而来。争义既似战阵,贾逵如何缘隙以攻《公羊》理短、奋笔而言《左氏》理长?何休宣战示志,兵器森然罗列,如何强义自固、反击贾逵?本文试由"力申君臣父子之纲常"、"援谶纬以相抗"、"摆落章句,寻求义例"三方面,论其战阵之法及其始末。至于取材,以《公羊解诂》为主;《墨守》、《膏肓》皆已残逸,不得窥其全貌,只取所需,以为论述之资。

《公羊解诂》力申君臣父子之纲常,
驳议贾逵"《公羊》多任于权变"之说

一、贾逵"《左氏》义深于君父,《公羊》多任于权变"之说

肃宗(章帝)立,降意儒术,特好《古文尚书》、《左氏传》。建初元年(西元76年),召贾逵入讲北宫白虎观、南宫云台,帝善逵说,使出《左氏》、《谷梁》二传者,贾逵于是具条奏之,曰:

> 臣谨擿出《左氏》三十事尤著明者,斯皆君臣之正义、父子之纪纲。其余同《公羊》者,什有七八;或文简小异,无害大体。祭仲、纪季、伍子胥、叔术之属,《左氏》义深于君父,《公羊》多任于权变,其相殊绝,固以甚远,而冤抑积久,莫肯分明。……凡所以存先王之道者,要在安上理民也。今《左氏》崇君父、卑臣子,强干弱枝,劝善戒恶,

---

① 见清陈沣撰《东塾读书记·郑学》(光绪七年本,台湾师范大学总图书馆藏),卷15,页2。

② 见汉许慎撰《说文解字》,清段玉裁《说文解字注》本(台北市:黎明文化事业有限公司,1967年12月),14篇上,页36;12篇下,页34。

③ 见钱穆撰《东汉经学略论》,《中国学术思想史论丛(三)》(台北市:东大图书公司,1985年10月三版),页48。

至明至切,至直至顺。[①]

贾逵列举祭仲、纪季、伍子胥、叔术四例,谓《左氏》义严于君臣父子之分际,《公羊》则多任于行权反经。今依《左氏》、《公羊》之次,比其事义而论,述之如下:

(一)祭仲事义

祭仲事见《左传》桓公十一年:

(九月,宋人执郑祭仲。突归于郑,郑忽出奔卫。)郑昭公之败北戎也,齐人将妻之,昭公辞。祭仲曰:"必取之。君多内宠,子无大援,将不立。三公子皆君也。"弗从。夏,郑庄公卒。初,祭封人仲足有宠于庄公,庄公使为卿,为公娶邓曼,生昭公,故祭仲立之。宋雍氏女于郑庄公,曰雍姞,生厉公。雍氏宗有宠于宋庄公,故诱祭仲而执之,曰:"不立突,将死。"亦执厉公而求赂焉。祭仲与宋人盟,以厉公归而立之。(卷7,页10~11)[②]

《公羊传》桓公十一年:

祭仲者何?郑相也。何贤乎祭仲?以为知权也。其为知权奈何?古者郑国处于留,先郑伯有善于郐公者,通乎夫人以取其国,而迁郑焉,而野留。庄公死,已葬,祭仲将往省于留,途出于宋,宋人执之,谓之曰:"为我出忽而立突。"祭仲不从其言,则君必死,国必亡;从其言,则君可以生易死,国可以存易亡,少辽缓之,则突可故出,而忽可故反,是不可得则病,然后有郑国。古人之有权者,祭仲之权是也。权者何?权者,反于经然后有善者也。权之所设,舍死亡无所设。行权有道,自贬损以行权,不害人以行权。杀人以自生,亡人以自存,君子不为也。(卷5,页7~9)

《左传》详叙宋庄公诱执祭仲,祭仲听任协迫,出忽(昭公)立突(厉

---

① 见《后汉书·贾逵传》,卷36,页13~14。

② 见《左传》,晋杜预注、唐孔颖达《春秋左传正义》本(台北县:艺文印书馆,1981年1月,十三经注疏本),卷7,页10~11。

公)。《公羊》以为,当时祭仲若不从宋,则昭公必死,社稷必亡;如从之,则国存君生,故其虽病逐君之罪,犹愈于国之亡,遂以废君存郑之权道行之。《公羊》贤其自蒙逐君恶名以存国、纳突不害忽以行权,是行权有道。贾逵《长义》论难《公羊》祭仲逐君行权之道,谓:

若令臣子得行,则闭君臣之道,启篡弑之路。[1]

贾逵认为,君臣纲纪,社稷安定之根本,若臣以行权而废立国君,则乱臣篡子必将滋起,天下神器可得而窥之也。杜预《春秋释例》亦云:

伯仲叔季,固人字之常,然古今亦有以为名者,而《公羊》守株,专谓祭氏以仲为字。既谓之字,无辞可以善之,因托以行权。人臣而善其行权逐君,是乱人伦,坏大教也。[2]

杜预言《公羊》以人臣行权逐君,是坏乱礼教之大者,盖承贾说而发挥。

(二)纪季事义:

纪季事见《左传》庄公三、四年:

(秋,纪季以酅入齐。)秋,纪季以酅入于齐,纪于是乎始判。(卷8,页7)

(纪侯大去其国。)纪侯不能下齐,以与纪季。夏,纪侯大去其国,齐难也。(卷8,页10)

《公羊传》庄公三、四年:

纪季者何?纪侯之弟也。何以不名?贤也。何贤乎纪季?服罪也。其服罪奈何?鲁子曰:"请后五庙,以存姑姐妹。"(卷6,页9)

(纪侯大去其国。)大去者何?灭也。孰灭之?齐灭之。曷为不言齐灭之?为襄公讳也。《春秋》为贤者讳。何贤乎襄公?复雠也。

---

① 见《春秋公羊注疏》引,卷5,页9。

② 晋杜预撰《春秋释例》(台北市:台湾中华书局,1980年11月台二版),卷4,页2。

何雠尔？远祖也。哀公亨乎周，纪侯谮之。……远祖者，几世乎？九世矣。九世犹可以复雠乎？虽百世可也。(卷6，页10～11)

《左传》说明纪季以酅邑入齐，为附庸之君，附属齐国，纪侯不能降身事齐，尽以国与季。《公羊传》认为，纪之先祖有罪于齐，齐襄公欲报远祖之仇，纪季临纪之危，以齐大纪小，力不能守，冀存宗庙，乃以酅入齐，其行权存宗祀有功，故称之贤季。刘(歆)、贾(逵)注云：

纪季以酅奔齐，不言叛，不能专酅也。[①]

又"贾逵以为，纪季不能兄弟同心以存国，乃背兄归仇，书以讥之"。[②]贾逵既强调《左氏》君臣正义，故其注解经传，即持此立场，谓纪季以酅奔齐，《春秋》书"入"而不书"叛"，旨在说明纪季人臣，不能专擅酅邑以奔他国，讥其"背兄归雠"[③]。于私，纪侯与季为兄弟；于公则为君臣："背兄"即背君。贾逵既以君父之义刺纪季违背纲常，其非难《公羊》行权以奉社稷之说，亦不言而喻矣。

(三)伍子胥事义

伍子胥事，见《左传》昭公二十年：

---

① 见《春秋左传正义》引，卷8，页6。

② 见《后汉书·贾逵传》李贤注引，卷36，页13。

③ 按：晋杜预注云"齐欲灭纪，故季以邑入齐为附庸。先祀不废，社稷有奉，故书字贵之"。杜说"书字贵之"，实本《公羊》"何以不名？贤也"之义。又《春秋释例》云："刘、贾谓纪季以酅奔齐，不言叛，不能专酅也。传称'纪侯不能下齐，以与纪季'，季非叛也；纪亡之后，叔姬归于酅，明为附庸，犹得专酅，故可归也。"(卷4，页3)杜预以为，纪季人齐，非如刘、贾以奔叛比之，据传所陈，实非叛也；此盖杜注"判"曰："分也，言分为附庸"，刘、贾释"判"为"叛"，二者分殊在此。杜且举叔姬归酅，用驳刘、贾纪季"不能专酅"之说。然细绎刘、贾原旨，意在发明经文书法，其句法形式犹如《左传》隐公元年："(郑伯克段于鄢)段不弟，故不言弟。……不言出奔，难之也。"又如《左传》庄公十八年："(夏，公追戎于济西)不言其来，讳之也。"今经书"入"而不书"叛"，明纪季大夫，不能专地，《春秋》书之，以正君臣之义，且讥其背君归雠也。刘文淇《春秋左氏传旧注疏证》(京都：中文出版社，1979年5月)亦云："按：杜贵之之义，用《公羊》贤纪季义，与刘、贾说不同。此传无褒纪季之文，刘、贾谓不能专酅，明季之未据邑，亦非褒季之辞，止明经不书叛之义，《疏》驳非是(按：指《春秋左传正义》据杜预《春秋释例》以驳刘、贾之说为非。)……合经传以明季之罪，为古《左氏》说，异于《公》、《谷》。"(页138)刘氏申汉说，难杜注，发明刘、贾《左氏》古义，实明纪季之罪，其说是也。

> 费无极言于楚子曰："建与伍奢将以方城之外叛，自以为犹宋、郑也，齐、晋又交辅之，将以害楚，其事集矣。"王信之。问伍奢，奢对曰："君一过多矣，何信于谗？"王执伍奢。……无极曰："奢之子材，若在吴，必忧楚国，盍以免其父召之。彼仁，必来，不然，将为患。"王使召之，曰："来，吾免而父。"棠君尚谓其弟员："尔适吴，吾将归死。吾知不逮，我能死，尔能报。闻免父之命，不可以莫之奔也；亲戚为戮，不可以莫之报也。奔死免父，孝也；度功而行，仁也，择任而往，知也；知死不辟，勇也。父不可弃，名不可废，尔其勉之！相从为愈。"伍尚归，奢闻员不来，曰："楚君、大夫其旰食乎？"楚人皆杀之。员如吴。（卷49，页2～4）

伍员遂以吴师入郢，卒复父仇[①]。依《左传》所述，伍子胥实复楚王杀父之仇，然此与贾逵《左氏》严君臣之义不符。黄彰健举《左传》定公四年：

> 郧公辛之弟怀将弑王，曰："平王杀吾父，我杀其子，不亦可乎？"辛曰："君讨臣，谁敢雠之？君命，天也。若死天命，将谁雠？……必犯是，余将杀女。"斗辛与其弟巢以王奔随。（卷54，页25～26）

以为此事"是君杀臣，《左氏》不许其复仇。贾逵说《左氏》义深于君父，应指此事说"。[②] 然郧公辛之事，与子胥之说似无关联。窃以为，或贾氏略《左传》子胥事不言，直陈《公羊》之失，亦未可知；学术论战，每以所长，相攻所短，己之所短，则隐而弗宣，经今古文之争殆亦如是！至于《公羊传》，定公四年云：

> （冬，十有一月庚午，蔡侯以吴子及楚人战于伯莒，楚师败绩。）伍子胥父诛乎楚，挟弓而去楚，以干阖庐。阖庐曰："士之甚，勇之甚。"将为之兴师而复雠于楚。伍子胥复曰："诸侯不为匹夫兴师。且臣闻之：事君犹事父也；亏君之义，复父之雠，臣不为也。"于是止。

① 详见《左传》定公四年，卷54，页22～27。

② 见黄彰健撰《贾逵与古文经学》，《经今古文学问题新论》（台北市：中央研究院历史语言研究所专刊之七十九，1982年11月），页162。

……楚人闻之怒,为是兴师,使囊瓦将而伐蔡。蔡请救于吴。伍子胥复曰:“蔡非有罪也,楚人为无道,君如有忧中国之心,则若时可矣。”于是兴师而救蔡。曰:事君犹事父也,此其为可以复雠奈何?曰:父不受诛,子复雠,可也;父受诛,子复雠,推刃之道也。复雠不除害,朋友相卫而不相迿,古之道也。(卷25,页14~16)

《公羊》善吴有忧中国之心而兴师救蔡,复许子胥复雠,惟《公羊》复雠之原则,须父罪不当诛,子方可复雠。今伍奢切言楚王信谗而遭诛杀,是罪不当诛,故子胥复雠,《公羊》许之。贾逵举子胥事,盖以子胥尝为楚臣,其犯上杀君,实违《春秋》尊君父之旨,故以《左氏》崇君父而难《公羊》“父不受诛,子复雠,可也”。[1]

(四)叔术事义

叔术其人其事,《左传》不载[2],见于《公羊传》昭公三十一年:

(冬,黑弓以滥来奔。)文何以无邾娄?通滥也。曷为通滥?贤者子孙宜有地也。贤者孰谓?谓叔术也。何贤乎叔术?让国也。其让国奈何?当邾娄颜之时,邾娄女有为鲁夫人者,则未知其为武公与?懿公与?孝公幼,颜淫九公子于宫中,因为纳贼,则未知其为鲁公子与?邾娄公子与?臧氏之母,养公者也。……养公者必以其子入养。臧氏之母闻有贼,以其子易公,抱公以逃,贼至,凑公寝而弑之。臣有鲍广父与梁买子者,闻有贼,趋而至,臧氏之母曰:“公不死也。在是,吾以吾子易公矣。”于是负孝公之周,诉天子,天子为之诛颜而立叔术,反孝公于鲁。颜夫人者,妪盈女也,国色也,其言曰:

---

① 《后汉书·贾逵传》李贤注:“《公羊传》曰:‘父受诛,子复仇,推刃之道也。’《公羊》不许子胥复仇,是不深父也。”(卷36,页13)按:李贤之意,以子胥为父复仇,方严父子之义,今《公羊》不许,是《公羊》不深父子之义。然子胥尝为楚臣,为复父仇而以臣犯君,似又违贾逵君臣正义之说,李贤盖误解传义,举证不当。《公羊》“曰:‘事君犹事父也,此其为可以复雠奈何?’曰:‘父不受诛,子复雠,可也……’”据问答之传义,明是许子胥复仇,若《公羊》不许子胥复仇,则贾逵焉能以君臣之道难《公羊》?

② 《后汉书·贾逵传》李贤注引:“《左传》曰:‘冬,邾黑肱以滥来奔。贱而书名,重地故也。君子曰:名之不可不慎……’”(卷36,页13)黄彰健亦据此引述之,以作为贾逵《左传》义严于君父之例。按:《左传》昭公三十一年:“若窃邑叛君,以徼大利而无名,贪冒之民将寘力焉。是以《春秋》书齐豹曰盗,三叛人名,以惩不义。”虽有严君臣之义,然未有叔术之事,此盖贾逵直指《公羊》叔术之失,《左氏》则略而不言。故本文于《左传》“邾黑肱”一段不取焉。

"有能为我杀杀颜者,吾为其妻。"叔术为之杀杀颜者,而以为妻,有子焉,谓之盱。夏父者,其所为有于颜者也。盱幼而皆爱之,食必坐二子于其侧而食之。有珍怪之食,盱必先取足焉。夏父曰:"以来,人未足而盱有余。"叔术觉焉,曰:"嘻!此诚尔国也夫。"起而致国于夏父,夏父受而中分之。叔术曰:"不可。"三分之,叔术曰:"不可。"四分之,叔术曰:"不可。"五分之,然后受之。公扈子者,邾娄之父兄也。习乎邾娄之故,其言曰:"恶有言人之国贤若此者乎?诛颜之时,天子死,叔术起而致国于夏父,当此之时,邾娄人常被兵于周,曰:'何故死吾天子?'"通滥则文何以无邾娄?天下未有滥也。天下未有滥,则其言以滥来奔何?叔术者,贤大夫也。绝之,则为叔术不欲绝;不绝,则世大夫也。大夫之义不得世,故于是推而通之。(卷24,页17~21)

《公羊》以为:邾娄颜公淫于鲁宫中而纳贼,臧氏母以子易孝公而逃,贼凑公寝而弑臧氏子,鲁臣鲍广父与梁买子负孝公往周,上诉于周天子,天子遂诛颜公而立叔术。叔术者,邾娄颜公之弟也。颜公夫人有国色之姿,志报夫仇,因言曰:"有能为我杀杀颜者,吾为其妻。"据何休注:"杀颜者,鲍广父、梁买子也。"(卷24,页18)叔术为之杀鲁贤臣而妻其嫂,生子名盱。夏父者,为颜公夫人时,与颜公所生,与同母异父之昆弟盱争食,叔术感悟,遂致国于夏父,《公羊》贤其让国之德。然贤者安有反妻嫂、杀杀颜者之行乎?杀鲁贤臣,犯王命,其罪犹重;其次,叔术为天子所立,今致国于夏父,《公羊》虽美其让德,惟亦不免有违天子命之之罪。贾逵质难,固阙不可知,惟以其"《左氏》义严于君父"论点观之,其论难《公羊》叔术事义者,殆亦不出此二者乎?

贾逵列举祭仲、纪季、伍子胥、叔术四人,祭仲行权,逐君而存郑;纪季行权,以存纪国宗祀,子胥以父罪不当诛,而复楚平王杀父之仇;叔术之行,犯王命杀鲁贤臣,又致国于夏父,虽意合于让,然有以家事干王事之嫌。贾逵举此四例,既责《公羊》行权、复仇,是坏礼教、乱名分,将启乱臣贼子弑君篡国之行;复从注解《左传》中,特重《春秋》君父之大义,并力申其崇君父、卑臣子、强干弱枝之义,据《后汉书·贾逵传》李贤注云:

《左传》曰:翼戴天子,加之以恭。又曰:君命,天也;天可仇乎?委质策名,贰乃辟也;父教子贰,何以事君?又曰:弃父之命,恶用子

矣,以有无父之国则可。是崇君臣、卑父子也。《左氏》:王人虽微,序在诸侯之上。又曰:五大不在边,五细不在庭,末大必折,尾大不掉。是强干弱枝也。(卷36,页14)

哀帝年间,"侍中刘歆欲立《左氏》,不先暴论大义而轻移太常,恃其义长,诋挫诸儒,诸儒内怀不服,相与排之。"(同上)贾逵以此为鉴,故于奏书之间,但言《左氏》同《公羊》者什有七八,并暴论其君父长义,而讥《公羊》多任权变,有伤大体。书奏之后,"章帝嘉之,赐布五百匹,衣一袭",章帝嘉奖贾氏之原因,除其特好《左传》外,一是贾逵善以《左氏》少皞代黄帝傅会图谶帝宣之说(详见下文),一是贾氏强调《左传》尊崇君父,莫之与先。礼之大义,尊尊亲亲也。亲亲者,父子之伦;尊尊者,君臣之伦。为人子亲其亲,为人臣尊其尊,则天下无犯上作乱之贼臣篡子。揆诸汉室,承周、秦之弊,兼行郡国,干弱枝强,致有六王七国之祸,今贾逵特申《左氏》强干弱枝、崇君抑臣,以扶植纲常为名,强调"安上理民"之道,身为国君者,自然深善之。故建初八年(西元83年),"诏诸儒各选高才生,受《左氏》、《谷梁春秋》、《古文尚书》、《毛诗》,由是四经遂行于世。皆拜逵所选弟子及门生为千乘王国郎,朝夕受业黄门署,学者皆欣欣羡慕焉"。元和二年(西元85年),并"令逵自选《公羊》严、颜诸生高才者二十人,教以《左氏》"。[①]《左氏》微学得以扶兴,皆贾逵之力,此所以何休闵《公羊》家俗儒之可笑,致令逵得以缘隙奋笔也。

《公羊解诂》力申君臣正义、父子纪纲

孟子曰:

> 世衰道微,邪说暴行有作,臣弑其君者有之,子弑其父者有之,孔子惧,作《春秋》。……孔子成《春秋》,而乱臣贼子惧。[②]

是《春秋》之作,旨在尊君父、讨乱贼,以正人伦。《公羊》口授相传其

---

① 以上引文见《后汉书·贾逵传》,卷36,页15。系年则参陈邦福撰《后汉贾景伯先生年谱》(台北市:台湾商务印书馆,与《后汉马季长先生融年谱》合一册,1980年5月初版),页7;叶政欣撰《汉儒贾逵之春秋左氏学》,其所附之贾逵年谱,亦同于陈邦福之说,见该书页8。

② 见《孟子·滕文公下》(台北县:艺文印书馆,1981年1月,十三经注疏本),卷6,页4~5。

微言奥旨，于君父之道，尤辞辨而义精，论君道，则曰：

△王者无外。（隐公元年，卷1，页21）
△王者无敌，莫敢当也。（成公元年，卷17，页2）
△（诸侯）不敢过天子。（成公十三年，卷18，页2）
△（王人虽微，序乎诸侯之上）先王命也。（卷11，页1）

斯皆王者至尊之义。其言臣道，则曰：

△有天子存，则诸侯不得专地也。（桓公元年，卷4，页2）
△诸侯之义，不得专讨。（宣公十一年，卷16，页4）
△诸侯之义，不得专封。（僖公元年，卷10，页2）
△卿不得忧诸侯也。（襄公三〇年，卷21，页16）
△大夫无遂事。（桓公八年，卷5，页4）
△大夫之义，不得专废置君也。（文公十四年，卷14，页10）
△（信在大夫，则）偏刺天下之大夫。（襄公十六年，卷20，页8）

明臣无逾矩越权之道。其于乱贼，则诛讨之：昭公十九年，许世子进药而药杀，坐"讥子道之不尽也"（卷23，页11）。定公十三年，晋赵鞅以地正国，不待君命而除君侧之恶人，则谓之叛（卷26，页13）。何休既惩于《公羊》俗儒守文持论、争义失据之前创，故随传释义之际，于君臣正义，亦多所发明；其作《左氏膏肓》，则攻击《左氏》短于君父之义，以答贾逵。陈义论战，有守有攻，分论如下：

（一）《公羊解诂》力申君臣正义，尊君权、抑臣道：

《春秋》庄公二十九年：

城诸及防。

贾逵释经文"及"字为"先后之辞"[1]；《公羊解诂》云：

诸，君邑；防，臣邑。言及，别君臣之义。君臣之义正，则天下定

[1] 见《春秋左传正义》引，卷16，页15。

矣。(卷9,页3)

《春秋》城二邑皆言及,何邵公此以君邑、臣邑分释诸、防,以别君尊臣卑之旨,盖托事见义,用申《春秋》君臣正义也[1]。又《公羊传》宣公六年言赵穿弑灵公,然后迎赵盾入而复大夫位,何注云:

明君虽不君,臣不可以不臣。(卷15,页14)

邵公此言强调君臣关系之绝对性:君虽不仁、不肖,臣亦当谨守臣道,不得有犯上弑君之行。又定公十四年,"卫世子蒯聩出奔宋"。何注云:

主书者,子虽见逐,无去父之义。(卷26,页15)

此言父子天伦亲恩,若父有无道,亦无相去之义,去父则不孝也。又《公羊传》哀公二年:

(晋赵鞅帅师纳卫世子蒯聩于戚。)戚者何?卫之邑也。曷为不言入于卫?父有子,子不得有父也。

何注云:

明父得有子而废之,子不得有父之所有,故夺去国文,正其义也。(卷27,页2)

邵公以为:蒯聩欲弑母,灵公废之,而以卫与辄,今经书入戚,不书入卫,即言蒯聩已遭父废之,不得有卫,以申父子之纪纲。此皆尊君重父,使上行乎下、尊行乎卑也。其次,何休复申其强干弱枝之义,以张君权,抑臣道;如襄公十六年,溴梁之会,信在大夫,而君若赘旒然,何注引孔子"唯

① 《春秋》城二邑皆言"及","诸"、"防"岂必一为君邑、一为臣邑?学者疑之。有关质疑之说,详见清陈立撰《公羊义疏》(台北县:汉京文化事业有限公司,1980年,重编皇清经解续编本),卷25,页9。何休解释经传,是否符合《春秋》本意,属于另一考据性问题;《公羊》学家往往托事明义,《公羊解诂》即云:"《春秋》假行事以见王法。"(卷7,页10)本文即是由《公羊》、《左氏》论争之角度,探论其借事发义之用心。以下所举事例亦如是。

器与名,不可以假人"(卷20,页8)。盖以名器为君权之征,轻与之,则臣日以强,"君遂失权",终将导致"国家内乱,兵革四起";如襄公十一年,"作三军",何注云:

> 襄公委任强臣,国家内乱,兵革四起,军职不共,不推其原,乃益司马,作中卿,官逾王制,故讥之。(卷19,页17)

鲁襄公委任强臣季孙宿之徒,致使公室卑弱。春秋之夷为战国,实如孔子所言:政自诸侯出、政自大夫出、陪臣执国命。负言之,周室之陵夷,实名器轻与、干弱枝强所致,故何休提出"抑臣道"、"弱臣势"。襄公三十年,澶渊一会,救宋灾也,"时虽各诸侯使之,恩实从卿发",《春秋》之义,"卿不得忧诸侯",故贬称"人",何注云:

> 大夫之义,得忧内,不得忧外,所以抑臣道也。(卷21,页15~16)

定公十二年,孔子政化行乎季孙,时叔孙氏、季氏所食邑之大夫宰吏数叛,季氏患之,以问孔子。孔子曰:"陪臣执国命,采长数叛,坐邑有城池之固、家有甲兵之藏故也。"季氏说其言而帅师堕郈、费二邑;何注云:

> 善定公任大圣,复古制,弱臣势也。(卷26,页11)

"复古制"者,即《公羊》"家不藏甲,邑无百雉之城",所以损抑臣威、尊崇君权。何休力陈尊君抑臣之旨,一在解经释传,一则盖寓托《公羊》学家借经论政,以讽时事之微言[①];而其中当亦有矛头指向贾逵,陈义反击之心志也。

(二)《左氏膏肓》攻《左氏》短于君父之义:

何休于君父大义多所论陈,矛戟不仅指向贾逵,且有墨翟守城之意,谓《公羊》君臣之义非《左氏》所可专美、所能驳难者也。《左氏膏肓》之作,则杀人敌阵,力攻《左氏》所短,以答贾逵。《左传》桓公九年:

---

① 有关何休《公羊解诂》借经论政,以讽时事之经世微言,请参章权才撰《两汉经学史》(广东:广东人民出版社,1990年12月),页237~239。

冬,曹太子来朝,宾之以上卿,礼也。(卷7,页6)

《左传正义》引《膏肓》:

《左氏》以人子安处父位,尤为衰世救失之宜,于义,《左氏》为短。(卷7,页6)

时曹伯年老有疾,仍在位,太子摄上卿行聘可也,今行朝礼,是一国二君,无王无父,"《春秋》有讥父老子代从政者",故《公羊解诂》谓其"非礼",并谓《春秋》"所以书者,重恶世子之不孝甚"(卷5,页6)。而《左氏》言"曹太子来朝",实失君在不称贰之义,此《左氏》短于君父大义之征也。又《左氏》庄公十九年:

鬻拳强谏楚子,楚子弗从,临之以兵,惧而从之。君子曰:"鬻拳可谓爱君矣!……"

《左传正义》引《膏肓》云:

人臣谏君,非有死亡之急,而以兵临君,开篡弑之路。《左氏》以为爱君,于义,《左氏》为短。(卷9,页18)

何休认为,《左传》以鬻拳兵谏为爱君,国君可得而胁,易启臣子篡弑君父之行,故讥《左氏》失君臣之正义。《公羊》谏君则不如是,庄公二十四年,戎将侵曹,曹羁三谏曹伯曰:"戎众以无义,君请勿自敌。"曹伯不从,遂云。何注云:

孔子曰:"所谓大臣者,以道事君,不可则止。"此之谓也。(卷8,而11)

相较于《左传》鬻拳以兵谏胁君一事,何休引仲尼之言,论《公羊》谏君之道,可谓深得君臣之义也。至于贾逵《长义》斥《公羊》祭仲逐君行权之行,是"启篡弑之路";何休《膏肓》攻《左氏》鬻拳以兵谏君,是"开篡弑

之路”，何休武库中之矛戟，与贾逵针锋相刺，更不言而喻矣。

《公羊解诂》援引谶纬，力抗贾逵“《左氏》与图谶合者”之说

一、贾逵上言“《左氏》与图谶合者”之说

自东汉光武帝以赤伏符受命，因谶纬之功而得天下[①]，遂笃信不疑。军旅倥偬、避居正殿之际，犹毕览河洛谶记之文；朝廷一切施政举措，举凡定制度、正服色、祀太庙、议灵台、建辟雍、郊祀封禅，惟谶是从。明、章二帝，制礼作乐、定律历，亦莫不如此。[②] 汉家既笃信斯术，则风化所靡，学者比肩，故《后汉书·方术列传》曰：

> 后王莽矫同符命，及光武尤信谶言，士之赴趋时宜者，皆驰骋穿凿，争谈之也。故王梁、孙咸名应图箓，越登槐鼎之任；郑兴、贾逵以附同称显，桓谭以乖忤沦败。自是习为内学，尚奇文，贵异数，不乏于时矣。（卷82，页2）[③]

《张衡传》亦曰：

> 初，光武善谶，及显宗、肃宗因祖述焉。自中兴之后，儒者争学图纬，兼复附以妖言。（卷59，页9）

善谶附会者，则官登显贵；非谶乖忤者，则位遭沉滞。国君以此论学、任免、行政，善晓图谶成为禄利之途，儒者趋时，鲁有不探综图纬、究极其术者也。

---

① 详参《后汉书·光武帝纪》，卷1上，页13～15。

② 有关光武帝毕览谶记，行事据谶而定，明、章二帝祖述之，诸事详参金发根据《谶纬思想下的东汉政治和经学》，《沈刚伯先生八秩荣庆论文集》（台北市：联经出版事业公司，1976年2月），页18～27。

③ 传云郑兴附谶称显，然《郑兴传》言其“以不善谶，故不能任”（卷36，页4）。又《贾逵传》范蔚宗论曰：“郑兴以逊辞仅免。”（卷36，页17）据郑兴本传及范氏所论，知《方术列传》序郑兴附同称显，盖范氏疏误也。

其次，图谶本为方士之书，与经义原不相涉。光武帝既以符命中兴汉室，施政用人悉惟谶纬是从，复令经生博士以经校谶，《后汉书·儒林传》曰：

(薛汉)世习《韩诗》，以章句著名，汉少传父业，尤善说灾异、谶纬，教授常数百人。建武初为博士，受诏校定图谶。(卷79下，页3~4)

(光武)帝以(尹)敏博通经记，令校图谶，使蠲去崔发所为王莽著录次比。(卷79上，页10)

中元元年，将所校之谶文，颁布于天下[1]，《后汉书·祭礼志上》之封禅文云：

皇帝唯慎河图、洛书正文……秦相李斯燔《诗》、《书》，乐崩礼坏，建武元年以前，文书散亡，旧典不具，不能明经文，以章句细微相况八十一卷，明者为验。(卷7，页10~11)

所谓"以章句细微相况八十一卷"，盖谓薛汉等以今文章句之学校定谶文，凡能发明经文者则取以为验。至明帝时，乃以谶纬正五经异说，《后汉书·樊儵传》曰：

永平元年，(樊儵)拜长水校尉，……以谶记正五经异说。(卷33，页3)

《东观汉记·明帝纪》亦曰：

(明)帝尤垂意经学，删定拟议，稽合图谶。[2]

《樊准传》曰：

① 《后汉书·光武帝纪》："中元元年……宣布图谶于天下。"卷1下，页22。

② 汉刘珍等撰《东观汉记·明帝纪》(台北市：台湾中华书局，四部备要本，1965年11月，台一版)，卷2，页2。

孝明皇帝尤垂情古典，游意经艺，删定乖疑，稽合图谶。（卷11，页3）

《沛献王辅传》曰：

王性好经书，论集经传图谶，作《五经通论》。（卷7，页3）

此种经以校谶、纬以正经之形式，遂启东汉经学受谶纬影响之风气，终致纬书“篇卷第目，转加增广。言五经者，皆凭谶为说”。[①] 谶纬对于东汉政治、经术之影响，可见一斑。

贾逵所以能起废学，夺《公羊》，仕途称显，关键之一即在善于以《左氏》俪谶，附同汉室谶言。“章帝即位，《左氏》学废，乃使郎中贾逵叙明《左氏》大义”[②]，逵条奏之，曰：

臣以永平中上言《左氏》与图谶合，先帝不遗刍荛，省纳臣言，写其传诂，藏之秘书。……至光武皇帝，奋独见之明，兴立《左氏》、《谷梁》，会二家先师不晓图谶，故令中道而废。……又五经家皆无以证图谶明刘氏为尧后者，而《左氏》独有明文。五经家皆言颛顼代黄帝，而尧不得为火德。《左氏》以为少昊代黄帝，即图谶所谓帝宣也。如令尧不得为火，则汉不得为赤。其发明补益实多。陛下通天然之明，建大圣之本，改元正历，垂万世则，是以麟凤百数，嘉瑞杂遝；犹朝夕恪勤，游情六艺，研机综微，靡不审核。若复留意废学，以广圣见，庶几无所遗失矣。（卷36，页13～15）

光武帝以图谶受命建邦，用人行政，悉决于谶，尹敏、郑兴非谶，即伏沉滞之遇[③]；《左氏》先师不晓图谶，致使其中道坐废，亦自是意料中事。贾逵惩于前创，深知谶纬对于汉家制度之重要，而《左氏》盛衰消长又取决于帝王一人之手，故其条奏《左氏》大义时，务以《左氏》经义牵合

---

① 语见《隋书·经籍志》（台北市：洪氏出版社，1974年7月），卷32，页941。

② 见东晋袁宏撰《后汉纪·章帝纪下卷》，周天游校注《后汉纪校注》本（天津：天津古籍出版社，1987年12月一版），页336。

③ 尹敏、郑兴非谶而遭沉滞之遇，分见《后汉书·儒林传》，卷79上，页10；《郑兴传》，卷36，页4。

谶记。《左传》载士会自秦还晋，秦人归其帑，“其处者为刘氏”①，又载“陶唐氏既衰，其后有刘累，学扰龙于豢龙氏，以事孔甲……范氏其后也”。② 士会为唐尧之后，刘累之胤，其子孙有处秦者，复累之姓为刘氏，是汉出尧后，《左氏》有明文，独与谶合，贾逵引之以为证，“藉此以求道通”耳③。其次，自光武帝即位，按图谶，推五运，汉为火德④，而《史记·五帝本纪》载：“黄帝崩，……其孙昌意之子高阳立，是为帝颛顼也。”⑤当时五经家同为此说，“若以颛项代黄帝，农师以土德王，即颛项当为金德，高辛当为水德，尧为木德，汉承尧后，自然不得为火德”⑥，如此，则与为汉赤制、火德承尧之符命不合；而《左传》昭公十七年载“黄帝氏以云纪，少皞氏以鸟纪”(卷48，页3～5)，少皞为黄帝之子，传言其以鸟名官，则少皞为帝明矣；而“河图曰：‘大星如虹，下流华渚，女节意感，生白帝朱宣。’宋均注曰：‘朱宣，少昊氏也。’”。⑦又《春秋纬命历序》亦记录帝系：

> 炎帝号曰大庭世，传八世，合五百二十岁。黄帝一曰帝轩辕，传十世，二千五百二十岁。次曰帝宣，曰少昊，一曰金天氏，则穷桑氏，传八世，五百岁。次曰颛顼，则高阳氏，传二十世，三百五十岁。次是帝喾，即高辛氏，传十世，四百岁。⑧

如上引述，则《左传》复有明文，证实图谶帝系之不虚，而尧得为火，

---

① 事见《左传》文公十三年，卷19下，页11。

② 见《左传》昭公二十九年，卷53，页4。

③ 语见孔颖达《春秋左传正义》，卷19下，页11。孔颖达以为“其处者为刘氏”一句，“讨寻上下，其文不类，深疑此句或非本旨”，疑为《左氏》先儒“插注此辞，将以媚于世”。此说一出，后人有附和者，以《公羊》学者居多；有驳正者，以《左氏》学者为主。是非争议，犹待讨论。然贾逵援此明汉家尧后以合谶，欲求《左氏》道通于上，殆无疑也。

④ 见《东观汉记·光武帝纪》，卷1，页6。

⑤ 汉司马迁撰《史记·五帝本纪》(台北县：艺文印书馆，武英殿本二十五史)，卷1，页8。

⑥ 见《后汉书·贾逵传》李贤注，卷36，页15。

⑦ 同上。

⑧ 见明孙瑴编《古微书》(台北市：新文丰出版公司，丛书集成新编本，1984年6月)，卷13，页190。

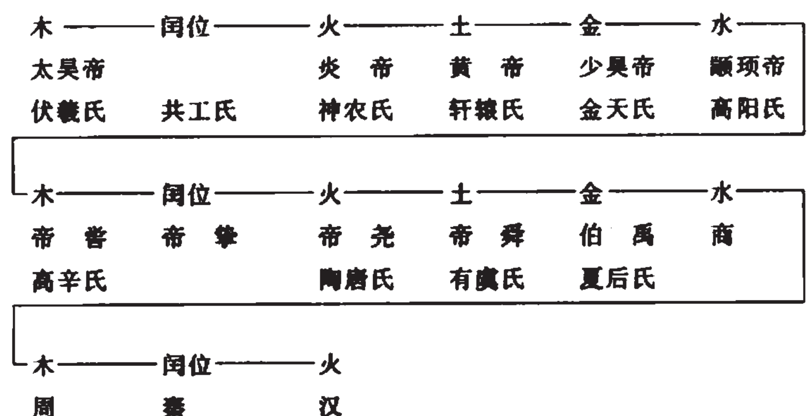
汉得为赤，"五德之运，同征符合膺，箓次相代"也[1]。贾逵能以《左传》稽合图谶，善于"附会文致"，故获贵显；其后，章帝两诏诸生受《左氏》，《公羊》严、颜诸生高才者，亦受学于贾逵，《左氏》之兴，与此极有关系；在贾逵之前，尚有《左氏》学者郑众，虽"亦作《长义》十九条十七事，专论《公羊》之短，《左氏》之长"，然何邵公所以不言之者，"正以郑众虽扶《左氏》而毁《公羊》，但不与谶合，帝王不信，毁《公羊》处少，兴《左氏》不强"。[2]故唐晏《两汉三个学案》曰：

> 《左氏》之立学官，刘歆倡之而不能成，韩歆争之而不可得，乃以贾逵一言而定。而究其所以定，则图谶之力也。夫圣经贤传，亦以诡遇获之，甚矣哉！[3]

按诸史传，《左氏》未因贾逵之力而立于学官，唐晏之言似有疏误；然《左氏》之能行于世，《公羊》严、颜诸生高才之所以受教于贾逵，虽由于章

---

① 语见《春秋纬命历序》，同前注。按：汉以火德承尧，涉及五行相生之理论，此一理论，建构于刘向、歆父子。汉班固《汉书·郊祀志》（台北县：艺文印书馆，武英殿本二十五史）赞曰："刘向父子以为帝出于震，故包牺氏始受木德，其后以母传子，终而复始。自神农、黄帝，下历唐、虞三代，而汉得火焉。……昔共工氏以水德间于木火，与秦同运，非其次序，故皆不永。"（卷25下，页23～24）向、歆父子以为：五德运转，犹如以母传子，以子承母，代代相生，周而复始，居百王先者为包牺氏，下至刘汉凡十五世，其中共工氏、帝挚、秦等三世，不当五德之序，数居闰位。此一五德相生之帝系，复见诸刘歆《三统历》世经部分（《汉书·律历志》卷21下，页45～76），顾颉刚《秦汉方士与儒生》（台北市：里仁书局，1985年8月）本世经之文，列成"全史五德终始表"；陈郁芬《东汉谶纬与政治》（台北市：台湾大学中文研究所硕士论文，1977年6月）复依顾氏而略加变化（页49），今参酌二家，列表如下，以明贾逵"尧不得为火，则汉不得为赤"之原委：



② 见旧题徐彦《春秋公羊注疏·序疏》，页3～4。

③ 见唐晏：《两汉三国学案》（台北县：仰哲出版社，1985年11月），卷9，页458。

帝特好《左氏传》,而贾逵善言《左氏》义严于君父,且以《左氏》俪谶,求合世主,实为主要助力,则殆无疑问也。

至于《公羊》学家方面,《后汉书·儒林传》载李育论难《左氏》之事:

> 李育……少习《公羊春秋》,沉思专精,博览书传……尝读《左氏传》,虽乐文采,然谓不得圣人深意。以为前世陈元、范升之徒,更相非折,而多引图谶,不据理体,于是作《难左氏义》四十一事。……四年,诏与诸儒论五经于白虎观,育以《公羊》义难贾逵,往返皆有理论,最为通儒。(卷79下,页11)

按:光武帝时,尚书令韩歆上疏欲立《左氏传》博士。建武四年正月,诏下其议,论于灵台,博士范升议奏《左氏》之失及太史公违戾,凡四十五事,以为浅末不宜立。陈元闻之,乃诣阙上疏,力主《左氏》,两相辩难,凡十余上,帝卒立《左氏》学。后以诸儒论议讙哗,公卿以下,数廷争之,会所选《左氏》博士李封病,《左氏》旋废。[1] 今论难详情虽不可考,惟案诸贾逵言《左氏》先师不晓图谶,故中道而废,则李育所谓"多引图谶",盖指范升引之以折陈元[2];而育以为"不据理体",因作"难左氏义"四十一事,用申《公羊》;又于建初四年,白虎观论考五经同异时,以《公羊》义论难于贾逵,皆舍谶记而别求以理证克敌。育既舍谶不言,而逵则以前事为鉴,以《左氏》附会图谶,一舍一取之间,此实"《公羊》可夺,《左氏》可兴"之关键。李育未能观听谶记之于汉家建邦立制、经谶相俪之重要性,致令《公羊》又遭一大创,几为所夺,故邵公悲之久矣。

---

① 陈元、范升之争立(左氏),详见《后汉书》陈、范二人本传,卷36,页6~12。

② 参钱穆《两汉博士家法考》,《两汉经学今古文平议》(台北市:东大图书公司,1983年9月),页223。案:范升上疏言《左氏》之失时,尝引:"《易》曰:'天下之动,贞夫一也。'又曰:'正其本,万事理。'"李贤注以上句为"《易》下系之文",下句言"今《易》无此文"。王会汾、惠栋以为必《易纬》之辞,王先谦《后汉书集解》:"王会汾曰:'案:此必《易纬》之辞。凡汉人说经,所引纬书,若《春秋元命苞》等,则曰《春秋说》;《易纬乾凿度》等,则曰《易说》;《尚书大传》等,则曰《尚书说》。今范升引《易纬》,遂蒙上《易》曰为文,注家于《易》本文中求之,固无此文耳。'惠栋曰:'刘向《说苑》引《易》云:"建其本而万物理。失之毫厘,差以千里。"程迥云:"《易纬通卦验》之文。"'"是范升通晓纬学,引《易纬》于奏疏中。故其引谶以折陈元之说,当可据依。

二、《公羊解诂》援纬相抗

《公羊解诂》多引谶纬注经，计《书纬》一条、《礼纬》五条、《乐纬》两条、《易纬》两条、《春秋纬》四十四条、《孝经纬》四条，共五十八条。就其援纬释经之现象言：多征礼制以释《公羊》；其次援纬以说天人相与之灾异；复次引获麟颂汉之谶。[1] 何休援引谶纬解经，究其原因有二：一是囿于风气：光武帝笃信图谶，明、章二帝祖述之，而当时以经校谶、以纬正经之风气既倡之于上，学者自然竞趋于下。何休身处纬学盛昌之时代，自不免囿于风气，习为内学，"阴阳筭术，河洛谶纬"，莫不成诵，又注训风角七分，其引纬注经，亦是一代风气使然。一是缘于抗衡贾逵以《左氏》求合图谶：何休欲挽回《公羊》官学地位之颓势，不得不引图谶，云"庶姓刘季当代周"、《春秋》为汉制法之说。《公羊》哀公十四年注：

> 夫子素案图录，知庶姓刘季当代周，见薪采者获麟，知为其出。何者？麟者，木精；薪采者，庶人燃火之意，此赤帝将代周居其位，故麟为薪采者所执。……言获者，兵戈文也；言汉姓卯金刀，以兵得天下。……又先是蠓虫、冬蝻，彗金精扫旦置新之象，夫子知其将有六国争疆、从横相灭之败，秦项驱除、积骨流血之虞，然后刘氏乃帝，深闵民之离害甚久，故豫泣也。（卷28，页10）

按：自"夫子素案图录"至"此赤帝将代周"，乃引《尚书中侯》而未明言所出者，旧《疏》云：

> 盖见中侯云："卯金刀帝出，复尧之常。"是其案图录，从亭长之任而为天子，故谓之庶姓。（卷28，页10）

马国翰《玉函山房辑佚书·纬书类·尚书中侯》辑之，黄奭《黄氏逸书考》亦同。何注引《中侯》，谓汉以火德，承周之后，而能灭之，用申《春

---

[1] 关于何休《公羊解诂》援纬注经之情形，请参张广庆撰《何休春秋公羊解诂研究》（台北市：国立台湾师范大学国文研究所集刊第三十四期，1990年6月），页150～172。

秋》为汉制作之意。何注又云：

> 得麟之后，天下血书鲁端门，曰：趋作法，孔圣没，周姬亡，彗东出，秦政起，胡破术，书记散，孔不绝。子夏明日往视之，血书飞为赤乌（按：阮元校勘记"乌"字作"乌"），化为白书，署有演孔图，中有作图制法之状。孔子仰推天命，俯察时变，郤观未来，豫解无穷，知汉当继大乱之后，故作拨乱之法以授之。（卷28，页14）

此引《春秋纬演孔图》，谓孔子豫知汉当承大乱之后，天下未醇，故选览史记，作治乱之法，托诸《春秋》，以授汉也。对于何休援谶释经，后儒多诋诃之；如宋王皙云：

> 何休以为："知汉当继大乱之后，故作拨乱之法以授之"，何其迂哉！夫否泰治乱，如循环然，否乱之极，必有王者兴，固夫命也，仲尼岂知数百年后，刘氏定天下、兴汉室乎？且圣人大典，将垂之万世以为法，又岂止一汉朝乎？[①]

此处治乱相循乃天命当然之理，质疑其预决未来之论，讥其授汉之说"何其迂哉"。清陈沣责何休为"《公羊》之罪人"：

> "西狩获麟"，《公羊》但云："记异也。"但云："孰狩之？薪采者也。"但云：孔子反袂拭面，涕沾袍，曰：吾道穷矣。何注则云："薪采者，庶人燃火之意。此赤帝将代周居其位。……"又云"得麟之后，天下血书鲁端门"云云，信乎《公羊》之罪人矣。[②]

陈沣认为：传文并无立异标新之事，何休援谶记穿凿之，是以无为有，虽《公羊》有善谶之说，岂有诬妄若此？故责休为传《公羊》之罪人。廖季平则讥其谄媚时君：

---

① 见宋王皙撰《春秋皇纲论》（台北县：汉京文化事业公司，1980年，索引本通志堂经解），卷1《孔子修春秋》，页2。

② 见清陈沣撰《东塾读书记》（台北市：广文书局有限公司，1970年12月初版），卷10，页17。

> 盖何君囿于风气，移于俗染，既以献媚时君，并欲求合时尚，坐此之故，见黜庙堂，非不幸也。[①]

刘申叔、江衡同其说。刘氏谓何休以获麟为汉受符命，是"献媚工谀"[②]；江衡谓"休直借《春秋》为干禄之计"、"壹意谄汉"[③]。或谓何休著书，苦心孤诣，以颂汉之言掩饰其三统革命之旨，如陈柱云：

> 盖孔子之作《春秋》，深寓革命之指，《公羊》得之而未尝畅言之；至何氏而后始大发其说，提倡革命，其魄力之大，实古来所罕有，在君主专制时代，持此种学说，实君主之所大忌。……而何休《解诂》乃盛言新周王鲁等革命之学说，而无所讳；倘无一二颂汉之言，则汉之君臣见其书，有不指为倡乱谋逆者耶？

陈氏并引《史记·儒林列传》辕固生与黄生论辩汤武受命、放弑之事，以征革命一事，乃汉家所忌，故邵公不得不稍用俗说而文饰之，以免言不旋踵而身诛书灭也。[④] 以上诸家所论，难免凭空臆说之嫌。以廖、刘、江氏而言，彼等谓邵公引谶注经，意在谄汉媚君，假《春秋》为干禄之计，廖平且以邵公坐谶纬之故而见黜于庙堂；然细阅《后汉书》何休本传，言其为官、治学与做人，云：

> （休）以列卿子诏拜郎中，非其好也，辞病而去，不仕州郡，进退必以礼。太傅陈蕃辟之，与参政事，蕃败，休坐废锢，乃作《春秋公羊解诂》……又以《春秋》驳汉事六百余条，妙得《公羊》本意。……党禁解，又辟司徒。群公表休道术深明，宜侍帷幄，幸臣不悦之，乃拜议郎；屡陈忠言，再迁谏议大夫。[⑤]

---

① 见廖平《何氏公羊解诂三十论》（四川省：存古书局刊本，收入六译馆丛书，1921 年），《图谶论》，页 4。

② 见刘师培撰《国学发微》，收在《刘申叔先生遗书》（一）（台北市：华世出版社，1975 年 4 月），页 15。

③ 见陈柱撰《公羊家哲学》（台北市：台湾中华书局，1980 年 11 月台二版），《传述考》引，页 11。

④ 参陈柱撰《公羊家哲学》《传述考》，页 11～14。

⑤ 见《后汉书·儒林传》，卷 79 下，页 11～12。

夫以非其所好，辞拜郎中，不仕州郡，进退以礼，幸臣不悦之人，岂宜有屈经干禄之事邪？以《春秋》驳汉事至六百余条之人，岂宜有一意谄汉之事邪？[1] 邵公与参陈蕃政事，因蕃败而坐废锢，岂有以谶纬而见黜庙堂之事耶？邵公见用于汉家者，实本道术深明、屡陈忠言有以致之也。故廖、刘、江氏略正史本传而不言，盖有妄加论断之病也。且《春秋》为汉制法、获麟颂汉之说，乃西汉以来《公羊》学家相沿之旧说，陈沣已举例论证之：

> 《春秋繁露·符瑞篇》云："西狩获麟，受命之符。"是西汉时，《公羊》家已有此说。……韩敕造孔庙礼器碑云："后制百王，获麟来吐。"史晨祀孔子奏铭云："西狩获麟，为汉制作。"又云："获麟趣作，端门见征，血书著纪，黄玉响应，立为汉制，道审可行。"汉人多以获麟颂扬汉代，何邵公囿于风气，遂以注经也。[2]

故知邵公引谶注经，不独受纬学兴盛、依谶说经之环境所习染；在孔子为汉制作方面，实亦承西汉《公羊》先师之说而来[3]，断非求为干禄、寓托革命也。诸家之失，在于忽略谶纬与东汉政治、经术、经今古文争胜之关系（其关系与影响，已论述于前），若舍此弗论，将无由探得邵公引谶注经之苦心。皮锡瑞即能从此一角度，论其利害得失：

> 汉经学所以盛，正以圣经为汉制作，故得人主尊崇。此儒者欲行其道之苦衷，实圣经通行万世之公理。……据疏（按：指孔颖达《左传正义》"插注此辞，将以媚世"一段），是后汉尚谶记，不引谶记，人不尊经。而《左氏》家增窜传文，《公羊》家但存其说于注，则《公羊》

---

① 参陈柱撰《公羊家哲学》、《传述考》，页11。

② 见清陈沣撰《东塾读书记》（台北市：广文书局有限公司，1970年12月初版），卷10，页17。

③ 何休《公羊解诂》，于条例方面，略依胡毋生而多得其正；又与其师博士羊弼追李育意；而《公羊解诂》中，涉及礼义之训释者，颇多与《白虎通》相合，盖为何休诂传解经所本，其中取于《公羊》说者尤多；至于三科九旨、《春秋》灾异说，亦多与董仲舒相符，足征其学有承继两汉《公羊》先师者，此一部分，请详参张广庆撰《何休春秋公羊解诂研究》第二、五章。

家引谶之罪，视《左氏》家当未减矣。①

《左氏》先儒是否增窜传文，容有再议之处；而"不引谶记，人不尊经"，实一语道出谶纬于经今古文争胜之关键性。何注引谶，志在振《公羊》于既衰，系《公羊》于官学地位之不坠，以使君臣上下人人得而尊之。夫经之立于学官，则士人尊而崇之；立之与否，则决定于人主之好尚。依经论事、凭谶行政，既为后汉政典，则引谶以求人主之尊经，尊经为求道通，实不得不然耳。故崔适《春秋复始·箴何篇》曰：

> 何君乃亦引谶纬注《公羊》以抵制之，此亦不得已之苦心，然于经旨则诬矣。②

又王树荣《箴箴何篇》亦云：

> 自贾逵上书……《左氏》一时伪古文气焰高张，今文一线或几乎熄，邵公不得已，亦援谶纬之说以为抵制，其用心亦良苦矣。学者正当深原其心，岂容泥其迹而妄肆诋谟？况以获麟为为汉制作乃西汉以来《公羊》家相传旧说，谓邵公囿于风气则可，竟诋为《公羊》罪人，不太过乎？③

以《公羊传》义而言，引纬注经容有诬妄之议；惟就谶纬对于东汉政治、经学之影响，以及《公羊》、《左氏》争胜之关键而言，谓何邵公志在振兴《公羊》，以抵贾逵引《左氏》傅会图谶，而出于不得已之苦心，诚为深原本心之论。至于诋邵公为《公羊》罪人，斥其穿凿傅会，讥其为汉制法为迂阔者，皆未能探源于东京经术与政治之发展、何休著作之苦心孤诣、厘清《公羊传》与《公羊》学之差别所在，故其批评《公羊解诂》，遂不免有失持平之论矣。

---

① 见皮锡瑞：《经学历史》（台北市：学海书局，1985 年 9 月），页 113～114。

② 崔适《春秋复始·箴何篇》（北京：北京大学出版社，1918 年 8 月），卷 37，页 1。

③ 见王树荣撰《箴箴何篇》，《绍邵轩丛书》本，页 9。

《公羊解诂》摆落章句、寻求义例，争胜贾逵《左氏》义例之学

一、贾逵祖述刘歆、父徽，发明义例

汉兴，北平侯张苍献《春秋左氏传》[1]，多古字古言，谓之古学，时学者但传训诂，及刘歆治《左氏》，引传解经，转相发明，由是章句、义理备焉[2]。章句即经传之训诂，其著作有《春秋左氏传章句》；义理即条例，《左氏》有条例，自歆《春秋左氏传条例》始[3]。贾逵父徽从刘歆受《左氏春秋》，作《左氏条例》二十一篇，逵悉传父业，作《春秋左氏传解诂》三十卷，并出《左氏》大义长于二传者[4]。《春秋左氏传解诂》殆沿刘歆章句而下，《左氏大义》则歆条例之发挥[5]。

贾逵于经传义例，有继承歆及父徽者，亦有另创新例，以申《春秋》褒贬之例者。如杜预《春秋释例》引：

> △刘、贾、许、颍复于薨卒生例云："日月详者吊赠备，日月略者吊有阙。"（卷3，页3）
>
> △贾氏、许氏曰："盟载详者日月备，易者日月略。"（卷1，页12）
>
> △（《春秋》僖公二十八年："冬，公会晋侯、宋公、蔡侯、郑伯、陈子、莒子、邾子、秦人于温。天王狩于河阳。壬申，公朝于王所。"贾氏云："欲上月，则嫌异会；欲下月，则嫌异月；故但书日。"（卷1，页12）

---

[1] 见汉许慎撰：《说文解字·叙》，卷15上，页18。

[2] 见《汉书·楚元王传》，卷36，页31。

[3] 后晋刘昫等撰《旧唐书·经籍志》（台北：鼎文书局，1976年10月）著录："刘歆：《春秋左氏传条例》二十卷。"（卷46，页1977）又清姚振宗《后汉艺文志》（台北市：开明书店，《二十五史补编》本，1959年台一版）云："义理即条例，《左氏》有条例，自歆始。其后诸家疏通证明，以迄杜征南《释例》，皆本之歆。"页32。

[4] 详参《后汉书·贾逵传》，卷36，页12～13。又贾逵《春秋左氏传解诂》三十卷，据本传言："尤明《左氏传》、《国语》，为之解诂五十一篇。"李贤注："《左氏》三十篇，《国语》二十一篇。"（页12）《经典释文·叙录》、《隋书·经籍志》并作"三十卷"。

[5] 此参程师元敏撰《春秋左氏经传集解序疏证》（台北市：台湾学生书局，1991年8月初版），页70。

△(《春秋》僖公三十三年:"冬,十二月,公至自齐。乙巳,公薨于小寝。陨霜不杀草,李梅实。晋人、陈人、郑人伐许。")贾氏云:"月者,为公薨,不忧陨霜李梅实也。"(卷1,页12)

△(《春秋》文公八年:"公孙敖如周,不至而复。丙戌,奔莒。")贾氏曰:"日者,以罪废命,大讨也。"(卷1,页12)

孔颖达《左传正义》引:

△(《春秋》僖公二十二年:"冬,十有一月己巳朔,宋公及楚人战于泓,宋师败绩。"成公十六年:"六月,甲午晦,晋侯及楚子、郑伯战于鄢陵,楚子、郑师败绩。"昭公二十三年:"七月戊辰,吴败顿、胡、沈、蔡、陈、许之师于鸡父。")贾氏云:"泓之战,讥宋襄,故书朔;鄢陵之战,讥楚子,故书晦;鸡父之战,夷之,故不书晦。"(卷50,页23)

又《礼记正义》引:

△(《左传》僖公五年:"春王正月辛亥朔,日南至。公既视朔,遂登观台以望,而书,礼也。")贾、服之义:若登台而不视朔,则书时不书月;若视朔而不登台,则书月不书时,若难无事,视朔登台,则空书时月。[1]

又《公羊注疏》引:

△(《春秋》襄公五年:"十有二月,公至自救陈。辛未,季孙行父卒。")贾氏云:"月为下卒起其义也。"(卷19,页9)

△(《春秋》定公八年:"三月,公至自侵齐。曹伯露卒。")贾氏云:"还至不月,为曹伯卒月。"(卷26,页2)

---

① 见汉郑玄注、唐孔颖达疏《礼记正义》(台北县:艺文印书馆,1981年1月,十三经注疏本),《中庸疏》,卷53,页16。

以上所举，皆贾逵以时月日例诠解《春秋》笔削之义。揆诸《左传》，其以日月为例者，惟卿卒、日食二事而已，即《左传》隐公元年："(公子益师卒。)众父卒，公不与小敛，故不书日。"桓公十七年："(冬，十月朔，日有食之。)不书日，官失之也。"僖公十五年："(夏，五月，日有食之。)不书朔与日，官失之也。"逮刘歆创通义例，如前所示，于薨卒生日月详略之例，贾逵、许淑、颍容转相因承，至于盟会、出奔、战、视朔诸事之时月日例，义例愈繁，此则贾逵取效《公》、《谷》发明之。时月日例，始见于《公》、《谷》二传，以为日月之间，或详或略，圣人微言褒贬托焉。贾逵鉴于经今文学家往往论难《左氏》不祖孔子[①]，既暴论《左氏》君父之纲常，以《左传》稽合图谶，复承歆及父徽义例之学推阐之，使经传相明，咸主义例，由经传义例以发明《春秋》别嫌明微、惩恶劝善之义，同时亦杜《左氏》不传《春秋》之说。杜预《春秋释例·大夫卒例》即云：

> 邱明之传，月无征文，日之为例者，二事而已，其余详略，皆无义例也。而诸儒溺于《公羊》、《谷梁》之说，横为《左氏》造日月褒贬之例。经传久远，本有其异义者，犹尚难通，况以他书驱合《左氏》，引二条之例，以施诸日无例之月，妄以生义，此所以乖误而谬戾也。……先世通儒而乖妄若此者，由于《左氏》与《公羊》、《谷梁》阙阙者，谓《左氏》不传《春秋》。世无盟主，听断可惑，假取二传以救当时之事，然亦后进君子所当悟思也。(卷1，页12)

"诸儒"指刘、贾、许、颍诸人。杜预虽誉歆"创通大义"，贾、许为"先

---

① 《汉书·楚元王传》："歆因移书太常博士，责让之曰：'……往者缀学之士，不思废绝之阙，苟因陋就寡，分文析字，烦言碎辞，学者罢老且不能究其一艺，信口说而背传记，是末师而非往古……谓《左氏》不传《春秋》，岂不哀哉？……'"(卷36，页33～34)此为西汉末叶哀帝时，经今古文第一次争论，今文家谓《左氏》不传《春秋》。又《后汉书·范升传》：尚书令韩歆上疏欲为费氏《易》、《左氏春秋》立博士，(光武帝)建武四年正月，诏博士范升平说，升起对曰："《左氏》不祖孔子，而出于丘明，师徒相传，又无其人，且非先帝所存，无因得立。"(卷36，页7)此为今古文第二次论争，今文博士范升亦以"《左氏》不祖孔子"论难之。其后，光武"卒立《左氏》。太常选博士四人，陈元为第一。帝以元新忿争，乃用其次司隶从事李封。于是，诸儒以《左氏》之立，论议讙哗，自公卿以下，数廷争之。会封病卒，《左氏》遂废。"(卷36，页11)贾逵承刘歆及父徽之《左氏》学，于今文家论难《左传》不祖《春秋》之说，必知之甚详。

儒之美者"、颍"虽浅近,亦复名字"[①],惟以其溺于二传,横造条例,妄以生义,有乖误谬戾之失;杜氏又指出:刘、贾先儒所以假取《公》、《谷》,发明义例之用心,在于补救当时《左氏》不传《春秋》之议。杜氏距东汉《左氏》诸儒未远,故其所论,殆非凭空无据!清刘逢禄亦能洞悉其意:

> 左氏以良史之材,博闻多识,本未尝求附于《春秋》之义,后人增设条例,推衍事迹,强以为传《春秋》,冀以夺《公羊》博士之师法,名为尊之,实则诬之。[②]

"后人"者,当指刘、贾诸人。刘逢禄以为,刘、贾之徒,增设义例,实欲申《左氏》传经之旨,进而能立于学官。衡诸刘、贾、许、颍等对《左氏》义例之转相增繁、《左氏》欲立官学之症结,刘氏之说,不为无据。近人程南洲探论贾逵养例之学,亦云:

> 贾氏诠释经传,创设义例,多阐微言大义,欲与《公》、《谷》争辉。盖《左氏》之议立博士,《公羊》家均以《左氏》不传《春秋》拒之。所谓《左氏》不传《春秋》者,即谓《左氏》不传义法故刘子骏创通大义,与《公羊》抗衡。景伯承其余绪,亦设义例,申其微言,如日月褒贬例、名氏称谓例,皆仿《公》、《谷》,而欲与之争长。此外,凡解经文,均重阐述义法,以示《左氏》非第传史事而已。[③]

程氏之说洵然。

自刘歆创通《左氏》大义,至贾逵张大义例之学,其后颖容、许淑、服虔等,纷受其影响,以条例诠经,由前文所举时月日例一端,可略见

---

① 见杜预撰《春秋左氏经传集解·序》,卷1,页21。

② 见清刘逢禄撰《箴膏肓评·叙》(台北县:汉京文化事业公司,重编皇清经解本,1980年)卷1296,页14。

③ 见程南洲撰:《东汉时代之春秋左氏学》(台北市:国立政治大学中文学研究所博士论文,1978年6月),页194。又见《贾逵之春秋左传学及其对杜预注之影响》(台北市:文津出版社,1981年6月),页126。又见《春秋左传贾逵注与杜预注之比较研究》(台北市:文津出版社,1982年6月),页199~200。

其梗概矣。①

二、《公羊解诂》摆落章句、寻求义例

何休《序》言《春秋》"本据乱而作,其中多非常异义可怪之论,说者疑惑"。《疏》云:

> 非常异义者,即庄四年齐襄复九世之雠而灭纪、僖元年实与齐桓专封是也。……其可怪之论者,即邾娄叔术妻嫂而《春秋》善之是也。(页2)

《春秋》尊王,依其常义,诸侯不得专讨、专封,今齐襄复九世国雠而灭纪国、齐桓救邢而专封,《公羊春秋》既未讥贬,反而贤之、讳之,故曰"非常异义";叔术杀鲁贤臣而妻嫂,《公羊春秋》既未责之,反而贤其让国于夏父之德,是"可怪之论"。说解《公羊春秋》者,"严彭祖、颜安乐之徒"(《序、疏》,页2),未能理会《春秋》既据乱而作,圣人拨乱反正之道,当有异于常理而以行权处之者,故于诠释经传时,惑于常理,导致"倍经任意,反传违戾"之创。所谓"倍经",《疏》云:

> 即成二年逄丑父代齐侯当左以免其主,《春秋》不非,而说者非之,是背经也。(页2)

《公羊》言丑父死君行权,以免齐顷公之难,经文未曾非之,严、颜之徒则讥丑父,故虽解经义,而反背于经也。"任意"者,《疏》云:

---

① 贾逵《左氏》经传义例之学,不仅时月日例一端而已,复有释公即位例、名氏称谓例、爵命例、大夫卒例、书弑例等十余例,本文只举时月日例,用明其以义例诠经之旨意、继承刘歆及父徽之学、对后汉诸儒之影响,其余请详参程南洲撰:《东汉时代之春秋左氏学》第三章,《贾逵之春秋左传学及其对杜预注之影响》第二章,《春秋左传贾逵注与杜预注之比较研究》第四章,叶政欣《汉儒贾逵之春秋左氏学》第一、二、三章。贾逵《左氏》学著作虽已亡佚,无由窥其全貌,然透过清儒辑佚,以及近人程、叶二氏之研究,尚可略知其一脉相承之迹,及其对后儒之影响。

《春秋》有三世异辞之言，颜安乐以为：从襄二十一年之后，孔子生讫即为所见之世。（页2）[①]

颜氏以襄公二十一年孔子生后为所见之世，何休不从其说，盖"以为凡言见者，目睹其事，心识其理，乃可以为见，孔子始生，未能识别，宁得谓之所见乎？故《春秋说》云：'文、宣、成、襄，所闻之世。'（不分疏二十一年已后，明为一世矣。"《公羊注疏》，卷1，页4）何休以"所见者谓昭、定、哀，己与父时事；所闻者谓文、宣、成、襄，王父时事也"（卷1，页23），今颜氏分张一公而使之两属，是其任意也。"反传违戾"者，《疏》云：

宣十七年六月癸卯，日有食之。案：隐三年传云："某月某日朔，日有食之者，食正朔也。其或日、或不日者，或失之前，或失之后。失之前者，朔在前也。"谓二日乃食，失正朔于前，是以但书其日而已，"失之后者，朔在后也。"谓晦日食，失正朔于前，是以又不书日，但书其月而已，即庄十八年三月日有食之是也。以此言之，则日食之道，不过晦朔与二日，即宣十七年言日不言朔者，是二日明矣；而颜氏以为十四日日食，是反传违戾也。（页2）

《疏》据何注《二日食》（卷3，页7），指颜氏十四日日食乃违反传义。严、颜之徒惑于经传，"义虽不是，但其形势已然"，"虽复致问，不得不广引外文，望成其说"（《序、疏》，页3），而形成讲诵先师公羊氏之学，至于百万言，犹有不能理解者，遂又有"时加酿嘲辞，援引他经，失其句读，以无为有"之创，《疏》云：

颜安乐等解此《公羊》，苟取顽曹之语，不顾理之是非，若世人云："雨雪其雱，臣助君虐"之类是也。（页2）

---

① 颜安乐三世说之理，见《公羊注疏》引："颜氏以为：襄公二十三年，'邾娄鼻我来奔'。传云：'邾娄无大夫，此何以书？以近书也。'又昭公二十七年，'邾娄快来奔'。传云：'邾娄无大夫，此何以书？以近书也。'二文不异，同宜一世，若分两属，理似不便。又孔子在襄二十一年生，从生以后，理不得谓之所闻也。"（卷1，页4）颜氏所闻、所见之理，尽见于此。

此“加酿嘲辞”之谓也。“援引他经,失之句读”者,《疏》云:

> 颜氏之徒既解《公羊》,乃取他经为义,犹贼党入门,主人错乱,故曰失其句读。(页3)

“以无为有”者,《疏》云:

> 《公羊》经传本无以周王为天囚之义,而《公羊》说及严、颜之徒以周王为天囚,故曰以无为有也。(页3)

严、颜之徒不仅未发挥经师“指括其文,敷畅其义”之功能,在经传义理犹有不解之情况下,又取他经与《公羊》相出入者,牵引为义;此犹夏侯建“从五经诸儒问与《尚书》相出入者,牵引以次章句,具文饰说”。[1] 钱穆亦指出形成具文饰说、牵引经义之原因:

> 故章句必具文,具文者,备具原文而一一说之。遇有不可说处,则不免于饰说矣。……求为具文饰说,乃不得不左右采获,备问五经,取其相出入者,牵引以为说矣。[2]

严、颜之徒,章句繁辞缘是而生,后生亦疑而莫正。《公羊》之创,乃由惑于经传而走向章句之浮辞繁长。王莽之时,始省五经章句[3];东汉光武帝亦以“五经章句烦多,议欲减省”[4],诏令治严氏《春秋》学者钟兴定《春秋章句》,去其复重,以授皇太子[5];学者亦恶其烦琐,而有省减之举,《后汉书·樊儵传》云:

---

① 语见《汉书·夏侯建传》,卷75,页5。

② 见钱穆撰:《两汉博士家法考》,《两汉经学今古文平议》(台北市:东大图书公司,1983年9月三版),页202。

③ 汉王充《论衡·效力篇》(北京:中华书局,《论衡注释》本,1990年10月):“王莽之时,省五经章句皆为二十万。”(册二,页740)。

④ 见《后汉书·章帝纪》建初四年诏书引,卷3,页6。

⑤ 见《后汉书·儒林传》,卷79下,页9。

（儵）就侍中丁恭受《公羊》严氏《春秋》。……初，儵删定《公羊》严氏《春秋章句》，世号"樊侯学"。（卷32，页3~5）

又《张霸传》云：

（张霸）后就长水校尉樊儵受严氏《公羊春秋》，遂博览五经。初，霸以樊儵删严氏《春秋》犹多繁辞，乃减定为二十万言，更名"张氏学"。（卷36，页17）

由钟兴奉诏删定严氏《春秋章句》，樊儵又删之，张霸又删为二十万言，严氏章句浮辞烦多，可见一斑。治严、颜章句者，破坏大体，既不能究其微言大义之旨归，又无益于先王之治道，"是以治古学、贵文章者，谓之俗儒"。至于治古学者，不乐守章句师法，多尚兼通，《桓谭传》称谭：

博学多通，遍习多经，皆诂训大义，不为章句，能文章，尤好古学，……憙非毁俗儒。（卷28上，页1）

严、颜章句之徒，亦自然为当时治古学者讥为俗儒；而"俗儒守文，多失其真"[①]，既失其真，则执此守文之失以论难《左氏》，必难以应敌，致遭败绩失据之过。其时，杨终上书章帝，言"章句之徒，破坏大体，宜如石渠故事，永为后世则"。[②] 建初四年，乃诏诸儒于白虎观，论考五经同异。建初八年，又以"章句遗辞，乖疑难正，恐先师微言将遂废绝，非所以重稽古、求道真"，诏令群儒选高才生受学《左氏》。可见章帝特好《左氏》古学，而不喜今文章句之浮文烦多、辞理之乖疑难正，遂使贾逵得缘严、颜章句守文持论之失，奋笔以攻之，于《左氏》古学则暴论君父大义、稽合图谶。故邵公恨《公羊》先师"戴宏等"未能观听当时政治、经术之风尚，以及贾逵扬《左氏》、抑《公羊》之道，而依然陷于背经违传、章句浮辞

① 见《后汉书·王充传》，卷49，页1。

② 见《后汉书·杨终传》，卷48，页2。

之二创也。[①]

何休注《公羊》,即在补严、颜章句之缺失,以挽回《公羊》阐抉经心,祖述仲尼之颓势。其争胜于贾逵《左氏》学之道,即是摆落章句,寻求胡毋生《条例》,以资应敌。《后汉书·儒林传》言其:"乃作《春秋公羊解诂》,覃思不窥门十有七年;又注训《孝经》、《论语》、《风角》、《七分》,皆经纬典谟,不与守文同说。"(卷 79 下,页 12)其注《公羊》,不以"章句"名之,而取"解诂"为题者,盖解诂视章句为简[②],且于解说故言之间,以"经纬典谟"为尚,发挥《春秋》治世之宗旨,不与守文之章句俗儒同说;至于弦外之音,似又有不让贾逵《春秋左氏传解诂》专美于前也。摆落章句,在救严、颜《公羊》之失;寻求胡毋生《条例》,则在争胜于贾逵《左氏》义例之学。《序》云:"略依胡毋生《条例》,多得其正。"《疏》云:

> 胡毋生本虽以《公羊》经传传授董氏,犹自别作《条例》,故何氏取之以通《公羊》也。虽取以通传意,犹谦未敢言已尽得胡毋之旨,故言略依而已。(页 4)

---

① 《序》云:"恨先师观听不决,多随二创。"先师者,或曰戴宏,或曰李育。《公羊注疏》云:"此先师,戴宏等也。凡论义之法,先观前人之理,听其辞之曲直,然以义正决之。今戴宏作《解疑论》而难《左氏》,不得《左氏》之理,不能以正义决之……今戴宏作《解疑论》,多随此二事,故曰多随二创也。"(页 4)按:《后汉书·吴祐传》载:戴宏,字元襄,济北刚县人。吴祐迁胶东侯相时,宏父为县丞,宏年十六,从在丞舍。祐每行园,常闻讽诵之音,奇而厚之,亦与为友,卒成儒宗,知名东夏,官至酒泉太守。祐在胶东九年,迁齐相,大将军梁冀表吴祐为长史;及冀诬奏太尉李固,马融(西元 79~166 年)为冀草奏之,吴祐与冀争之,不从,并责马融。(卷 64,页 1~3)《桓帝纪》载李固下狱,卒于桓帝建和元年(西元 148 年)。据此而推,戴宏约生于安帝、顺帝间之儒者。何休生于顺帝永建四年(西元 129),卒于灵帝光和五年(西 182 年),而《公羊解诂》始作于陈蕃事败、休坐废锢之时,覃思不窥门十有七年乃成。若旧《疏》所指戴宏即为此人,则宏长于何休约十至二十岁;而济北在"洛阳东千一百五十里",刚县"故城今兖州府宁阳县东北三十五里"(见《后汉书·郡国志》李贤注、王先谦集解部分,卷 21,页 10、11)。何休为"任城樊人",任城在"洛阳东千一百里",樊县"故城今兖州府滋阳县西南"(同上,页 8)。戴、何不仅地望相同,且地理位置相距不过五十里之远。胡毋生归齐讲学,齐之学《春秋》者师事之,至东汉,其学犹存(请参正文之论述),故戴、何等得先后祖述之。旧《疏》以戴宏为先师,似不为无据也。清陈立《公羊义疏》(台北县:汉京文化事业公司,重编皇清经解续编本,1980 年)以为:"或亦指李育之难《左氏》义有未尽,故何氏如此云与?"育以理体与贾逵论争于白虎观,何休复追述其意,其为《公羊》先师固无疑问;然"多随二创"者,实指违背经传、章句浮文之失,非如陈立所言"难《左氏》义有未尽",若育涉二创,何休岂有追述之理?故此采旧《疏》之说。以上所论,与拙著《何休春秋公羊解诂研究》采陈立说(页 45~46)略有出入,今以此注补正之。

② 程师元敏《春秋左氏经传集解序疏证》:"(章句)注经体裁之一种,视解诂为繁。"(页 69)则解诂较章句为简。

《公羊》之记于竹帛，始自汉公羊氏及弟子胡毋生等[1]。“胡毋生字子都，齐人也。治《公羊春秋》，为景帝博士。与董仲舒同业，仲舒著书称其德。年老，归教于齐，齐之言《春秋》者宗事之。公孙弘亦颇受焉”。[2] 又后汉李固《祀胡毋先生教》曰：

> 自宣尼没，七十子亡，经义乖散，秦复火之，然胡毋子都禀天淳和，沉沦大道，深演圣人之旨，始为《春秋》制造《章句》，是故严、颜有所祖述征微，后生得以光启，斯所谓法施于人者也。故宣尼豫表之日，胡毋生知时情，匿书自藏，不敢有声。……太守以不材，尝学《春秋》胡毋《章句》，每读其书，思睹其人，不意千载来临此邦，是乃太守之先师。[3]

据何《序》、李文，则胡毋生有《公羊条例》、《春秋章句》之作。胡毋生只传公孙弘一人，故其《公羊》学不如董仲舒一系影响西汉官学之深远，仅为齐民间言《公羊春秋》学者宗事之，此盖其著述流传不广、不为人知之原因。《后汉书·李固传》谓：永和中，固以荆州刺史徙为泰山太守。[4] 据李固文及其本传，胡毋生殆为齐之泰山郡人，据李贤注，泰山郡为“高帝置，洛阳东千四百里”，故城今山东泰安府一带，何休为“任城樊人”，任城在“洛阳东千一百里”，樊之故城在山东兖州府滋阳县西南[5]，何休得以远绍胡毋氏《条例》盖缘乎地望相同之因素，故姚振宗云：

> 胡毋氏《章句》，据李子坚言，当时匿书自藏，殆归教于齐，齐之学《春秋》者传，至后汉犹存，为何邵公等所祖述。[6]

---

① 《公羊》至汉公羊氏及胡毋生等，乃始记于竹帛之说，详见何休《公羊解诂》，卷2，页5；又详见《公羊注疏·序疏》引戴宏序文，页2。

② 见《史记·儒林列传》，卷121，页11。

③ 汉李固撰：《祀胡毋先生教》一文，见唐许敬宗等撰《文馆词林》（上海：商务印书馆，丛书集成初编本，1936年12月初版），册二，页176～177。

④ 详见《后汉书·李固传》，卷63，页6。

⑤ 以上请参《后汉书·郡国志》李贤注及王先谦集解部分，卷21，页8～10。

⑥ 见清姚振宗《汉书艺文志拾补》（台北市：台湾开明书店，《二十五史补编》本，1959年台一版）“胡毋生《春秋公羊传章句》”条下，页18～19。

何休取胡毋氏《条例》以隐括《公羊》传义，使就规矩；又作《春秋公羊文谥例》一卷[①]，《疏》引《文谥例》云：

> 此《春秋》五始、二科、九旨、七等、六辅、二类之义，以矫枉拨乱，为受命品道之端，正德之纪也。(卷1，页4)

"五始者，元年，春，王，正月，公即位，是也。""三科九旨者，新周，故宋，以《春秋》当新王，此一科三旨也。所见异辞，所闻异辞，所传闻异辞，二科六旨也。又内其国而外诸夏，内诸夏而外夷狄，是三科九旨也。""七等者，州、国、氏、人、名、字、子是也。六辅者，公辅天子、卿辅公、大夫辅卿、士辅大夫、京师辅君、诸夏辅京师是也。二类者，人事与灾异是也。"(卷1，页4)《文谥例》乃翼《公羊解诂》而作[②]，此何休以义例诠经，以发明《春秋》拨乱反正之意也。其次，今观《公羊解诂》以例为言者，复有假时月日为义例，如桓公三年注："夫人至例月。"隐公五年注："失礼鬼神例日。"按：《公羊传》讨论时月日者二十三条：其中书首时一条，正月即位例两条，日或不日例两条(论日食、葬事)，书日例七条(至之日、大其事、录内事、公子卒、示其难、偏战)，不书日例十条(即位、伐、诈战、取邑、齐桓之盟、未逾年君弑、晦)，随事断义，颇为平实；至《公羊解诂》，则例目繁多，兹据刘逢禄《公羊何氏释例》，列举何注时月日例于下，例目为正例，举证为变例，各列一条，略见一端[③]。有省改原文者，予以更正：

(一)朝例时(《公羊解诂》隐公二年："朝聘会盟例皆时。")

> △《公羊解诂》桓公二年："(秋，七月，纪侯来朝。)月者，明当尊而不臣，所以广孝敬。"

---

① 唐魏征等撰：《隋书·经籍志》(台北市：洪氏出版社，1974年7月一版)著录："《春秋公羊谥例》一卷，何休撰。"《唐志》不载，亡佚已久。清马国翰据《公羊注疏》录补之。

② 语见清马国翰《玉函山房辑佚书》(台北县：文海出版社，1976年6月台初版)，册二，经编《春秋》类、《春秋文谥例》辑本序，总页1243。

③ 清刘逢禄：《春秋公羊经何氏释例》(台北县：汉京文化事业公司，重编皇清经解本，1980年)，卷1281，页1－33。刘逢禄寻其条贯，正其统纪，为《何氏释例》三十篇，本文但举时月日例，以与贾逵发明义例一节相对应，而时月日例例目亦繁多，故只取《公羊解诂》明言某例时、某例月者，并列其变例一条，略见一端。刘氏有省改原文者，则予以更正。

(二)聘例时

△《公羊解诂》襄公三十年:"(春王正月,楚子使薳颇来聘。)月者,公数如晋,希见答,今见聘,故喜录之。"

(三)会例时

△《公羊解诂》隐公十年:"(春王二月,公会齐侯、郑伯于中丘。)月者,隐前为郑所获,今始与相见,故危录内,明君子当犯而不校也。"

(四)君大夫盟例日,小信月,大信时(《公羊解诂》隐公元年:"君大夫盟例日,此月者……小信辞也,大信者时。"

△《公羊解诂》桓公十一年,"(柔会宋公、陈侯、蔡叔盟于折。)盟不日者,未命大夫盟会用兵,上不及大夫,下重于士,罚疑从轻,故责之略。"

(五)微者盟例时(《公羊解诂》隐公元年)

△《公羊解诂》隐公元年:"(九月,及宋人盟于宿。)此月者,隐公贤君,虽使微者,有可采取,故录也。"

(六)来盟例皆时(《公羊解诂》桓公十四年:"莅盟、来盟例皆时。")

△《公羊解诂》文公十五年:"(三月,宋司马华孙来盟。)月者,文公微弱,大夫秉政,宋亦蔽于三世之党,三乱结盟,故不与信辞。"

(七)侵例时(《公羊解诂》隐公二年:"侵伐围入例皆时。")

△《公羊解诂》庄公十年:"(二月,公侵宋。)月者,属北败强齐之兵,南侵强宋,南北有难,复连祸于大国,故危之。"

(八)伐例时

△《公羊解诂》庄公三年:"(春王三月,溺会齐师伐卫。)月者,卫朔背叛出奔,天子新立卫公子留,齐、鲁无惮天子之心而伐之,故明恶重于伐,故月也。"

(九)围例时

△《公羊解诂》襄公十二年:"(春王正月,莒人伐我东鄙,围台。)萧鱼之会,服郑最难,不务长和亲,复相贪犯,故讳而言围以起之。月者,加责之。"

(一〇)入例时,伤害多则月(《公羊解诂》隐公二年)

△《公羊解诂》定公四年:"(庚辰,吴入楚。)日者,恶其无义。"

(一一)战例时,偏战日,诈战月(《公羊解诂》隐公六年)

△《公羊解诂》昭公十七年:"(楚人及吴战于长岸。)不月者,略两夷。"

(一二)灭例月(《公羊解诂》隐公二年)

△《公羊解诂》僖公十七年:"(夏,灭项。)不月者,桓公不坐灭,略小国。"

(一三)定哀灭例日(《公羊解诂》定公四年)

△《公羊解诂》哀公八年:"(春王正月,宋公入曹,以曹伯阳归。传:曷为不言其灭?讳同姓之灭也。)不日者,深讳之。"

(一四)迁例大国月,重烦劳也,小国时(《公羊解诂》僖公元年)

△《公羊解诂》僖公元年:"(夏,六月,邢迁于陈仪。)此小国月者,霸者所助城,故与大国同。"

(一五)溃例月(《公羊解诂》僖公四年)

△《公羊解诂》成公九年:"(楚公婴齐帅师伐莒。庚申,莒溃。)日者,录责中国无信,同盟不能相救,至为夷狄所溃。"

(一六)取邑例时(《公羊解诂》隐公四年)

△《公羊解诂》昭公元年:"(二月,取运。)月者,为内善得之也。"

(一七)救例时(《公羊解诂》庄公元年)

△《公羊解诂》庄公六年:"(春王三月,王人子突救卫。)此月者,嫌实微者,故加录之,以起实贵子突。"

(一八)致例时(《公羊解诂》桓公十六年)

△《公羊解诂》桓公十六年:"(秋,七月,公至自伐郑。)此月者,善其比与善行义,故以致复加月也。"

(一九)大国例卒日葬月(《公羊解诂》隐公四年:"卒日葬月,达于《春秋》,为大国例。")

△《公羊解诂》僖公二十五年:"(秋,葬卫文公。)不月者,灭同姓,故夺臣子恩也。"
△《公羊解诂》文公四年:"(夏,四月,宋公王臣卒。)不日者,内娶略。"

(二〇)讨贼例时(《公羊解诂》隐公四年)

△《公羊解诂》隐公四年："(九月，卫人杀州吁于濮。)此月者，久之也。"

(二一)执例时(《公羊解诂》桓公十一年)

△《公羊解诂》桓公十一年："(九月，宋人执郑祭仲。)此月者，为突归郑夺正，郑伯出奔。"

(二二)大国奔例月(《公羊解诂》昭公二十一年)

△《公羊解诂》昭公二十一年："(冬，蔡侯出奔楚)此时者，意背中国而与楚，故略之。"

(二三)内大夫奔例，无罪者日，有罪者月；外大夫奔例时(《公羊解诂》闵公二年)

△《公羊解诂》宣公十八年："(归父还自晋，至柽，遂奔齐。)不日者，伯讨可逐，故从有罪例也。"

△《公羊解诂》庄公十二年："(冬，十月，宋万出奔陈。)月者，使与大国君奔同例，明彊御也。"

(二四)大国篡例月，小国时；立纳入皆为篡(《公羊解诂》隐公四年)

△《公羊解诂》庄公九年："(夏，齐小白入于齐。)不月者，移恶于鲁也。"

(二五)复归例皆时(《公羊解诂》僖公二十八年)

△《公羊解诂》襄公二十六年："(春王二月辛卯，卫宁喜弑其君剽。卫孙林父入于戚以叛，甲午，卫侯衎复归于卫。)日者，起宁氏复纳之，故出入同文也。宁喜弑君而卫侯归，则宁氏纳之明矣。以归、出奔俱日，知出纳之者同。"

（二六）失礼鬼神例日（《公羊解诂》隐公五年）

△《公羊解诂》隐公五年："（九月，考仲子之宫。初献六羽。）此不日者，嫌独考宫以非礼书，故从末言初可知。"

（二七）失礼宗庙例时（《公羊解诂》庄公二十三年）

△《公羊解诂》庄二十四年："（春王三月，刻桓宫桷。）月者，功重于丹楹。"

（二八）搜例时（《公羊解诂》桓公六年）

△《公羊解诂》桓公六年："（秋，八月壬午，大阅。）此日者，桓既无文德，又忽忘武备，故尤危录。"

（二九）狩例时（《公羊解诂》桓公四年）

△《公羊解诂》桓公四年："（春正月，公狩于郎。）此月者，讥不时也。"

（三〇）求例时（《公羊解诂》桓公十五年）

△《公羊解诂》桓公十五年："（春，二月，天王使家父来求车。）此月者，桓行恶，不能诛，反从求之，故独月。"

（三一）救例时（《公羊解诂》庄公六年）

△《公羊解诂》庄公六年："（春，王三月，王人子突救卫。）此月者，嫌实微者，故加录之，以起实贵子突。"

何休往往假日月褒贬之义遍注《公羊》，以上不过列举正例例目、变例例证凡三十一类，何注例目及随义而发之例，尚不止于此，然取与《公

羊传》日月之例相较,足见其言例愈广;其所褒贬者,或藉以发挥"《春秋》上刺王公,下讥卿大夫,而逮士庶人"之义(《公羊解诂》,卷1,页21),或藉以明善善恶恶之旨,或托之以申尊王攘夷大义,或托之以阐礼义,释义更细,且有以阴阳观念附于日月之间也。其例目增多之原因,窃以为,盖有三端:

其一,《公羊解诂·序》云:"略依胡毋生《条例》,多得其正。"胡毋生《条例》内容虽不可得见,惟可能隐括有时月日义例在内。

其二,《公羊解诂》引"或说"之例有三,皆假时日而言褒贬之义:

△《公羊解诂》成公十八年:"十有二月,仲孙蔑会晋侯、宋公、卫侯、邾娄子、齐崔杼同盟于虚朾。"

《公羊解诂》曰:

"不日者,时欲行义,为宋诛鱼石,故善而为信辞。或丧盟略。"

△《公羊传》定公元年:"(夏,六月癸亥,公之丧至自乾侯。戊辰,公即位。)即位不日,此何以日?录乎内也。"

《公羊解诂》曰:

"内事详录,善得五日变礼。或说危不得以逾年正月即位,故日。"

△《春秋》定公十四年:"城莒父及霄。"

《公羊解诂》曰:"去冬者,是岁盖孔子由大司寇摄相事……齐惧,北面事鲁,馈女乐以间之,定公听季桓子受之,三日不朝,当坐淫,故贬之。……或说无冬者,坐受女乐,令圣人去冬,阴臣之象也。"

此三条足以明《公羊》后师之说多有以时月日为例者,而何休之说当前有所受也。

其三,两汉经今古文相争,《公》、《左》最烈,左氏学者若刘、贾诸人,创通条例,执例诠经,于时月日书法多致意焉,然诚如前文所论,贾逵之时月日义例,实有取资《公羊》、《谷梁》,冀以《左氏》传《春秋》义法,以杜今文家之非难;何休对于贾逵以条例兴立《左氏》之用心,或亦知之甚稔,乃"略依胡毋生《条例》",总理前贤遗意,益以一己之精研深思,以明《公羊》为执圣权之大宗也。《公羊解诂》义例转相增繁,几近于深文周纳之

原因,实有缘于欲争胜于贾逵《左氏》义例学所产生之影响,进而挽《公羊》官学于既衰也。

结 论

贾逵活跃于明、章、和帝时,何休身处桓、灵之世,二人虽未正面论难《左氏》、《公羊》大义,然透过前文之探讨,吾人可以全面了解:贾逵争立《左氏》、重创《公羊》之方法与内容,以及何休如何强固《公羊》、反驳贾逵《左氏》学之意志与战术。兹归纳前文,略作结论:

《左氏》欲立学官,刘歆、韩歆倡之、争之而不能得,白虎观会议后,《左氏》虽仍未立于学官,然得以大行于世,实贾逵之力也。而究其致力之方法,厥有数端:其一,善于掌握章帝特好《左氏》古学之时机;其二,善论《左氏》严于君臣正义、父子纲纪,以纲常为名教,强调其安上治民之道;其三,善以《左氏》附谶,明汉家承尧后为火德,《左氏》有明文,独与谶合,验汉家受命之真,藉此以求道通;其四,继承刘歆及父徽条例之学,发明时月日等褒贬之义例,以杜《公羊》学家论难《左氏》不祖仲尼之说;其五,摘出《公羊》祭仲行权以逐君存郑、纪季行权以存纪宗祀、子胥以父罪不当诛而复楚君杀父之仇、叔术以家事干王事四例,善讥其多任于权变,有害于大体,与《左氏》深于君父成对比。而《公羊》学家此时正困于严、颜章句之浮辞繁长,章句之徒既破坏大体,俗儒守文又失其真义,自然难以应敌《左氏》,遂使贾逵得缘隙攻之。贾逵此一致力之道,不仅使其仕途贵显,《公羊》几为所夺,严、颜诸生高才亦受教于《左氏》;又贾逵《左氏》学之著述、经传义例之发明,马融、郑玄、服虔、颍容诸家,咸受其影响,故《后汉书·贾逵传》论曰:"郑、贾之学,行乎数百年,遂为诸儒宗,亦徒有以焉尔。"(卷36,页17)何休对于《公羊》官学地位由盛而衰,有深入之观察与理解,既慷于贾逵《左氏》学之兴,又慨于《公羊》先师守文持论,争义失据,乃作《公羊墨守》、《左氏膏肓》、《谷梁废疾》,攻战、距敌兼备,其武库所陈、矛戟所向之战术,亦有数端:其一,造《左氏膏肓》中,举《左传》鬻拳以兵谏君开篡弑之路、曹羁三谏去君非大臣以道事君二例,攻《左氏》短于君父之义,此犹贾逵摘《公羊》祭仲等事,讥其背经行权,皆置"十有七八"之同者不言,而攻其二三之小异也;其二,《公羊解诂》于训释经传间,发挥尊君道、抑臣势之思想,力申"君臣之义正,则天下定",既明《公羊春秋》安上理民之道,又驳贾逵《公羊》多任权变之说;其三,杂引获

麟颂汉、《春秋》为汉制作之谶纬注经，此固囿于一代之风气，实亦用此抗衡贾逵以《左氏》稽合图谶，进而求人主之尊经、《公羊》之道通；其四，摆落《公羊》严、颜以来章句之弊，发挥《春秋》经世之旨，上寻胡毋生《条例》，整齐前贤遗说，益以一己之探赜钩深，执例解经，日月之间，发明《春秋》别嫌明微之旨，以争胜于贾逵《左氏》义例学之影响，振《公羊》学之既衰，此皆何休胸罗之武库也。其后，郑康成发《墨守》、针《膏肓》、起《废疾》，服虔以《左传》驳何休之所驳汉事六十条、作《春秋左氏膏肓释痾》十卷，何休虽有康成入室操戈之叹[1]，然亦可见其著述对《左氏》古学反击后之影响，令服、郑诸儒不得不起而论难，此犹贾逵尊《左氏》、讥《公羊》，何休慨然奋笔以驳之也。《公羊》学一脉微言，赖何休《公羊解诂》之作而绵延不绝，故刘逢禄《春秋公羊经何氏释例·叙》云：

> 绵延迄于东汉之季，郑众、贾逵之徒，曲学阿世，扇中垒之毒焰，鼓图谶之妖气，几使羲辔重昏，昆仑绝纽，赖有任城何邵公氏，修学卓识审，决白黑而定，寻董、胡之绪，补庄（按："庄"当为"严"。）颜之缺，断陈元、范升之讼，针明、赤之疾，研精覃思十有七年，密若禽、墨之守御，义胜桓文之节制，五经之师，罕能及之。（卷1280，页2）

又《公羊春秋何氏解诂笺·叙》又曰：

> 何君生古文盛行之日，廓开众说，整齐传义，传经之功，时罕其匹。（卷1290，页1）[2]

刘氏言何休远绍董仲舒、胡毋生之遗绪，整齐传义，补救严、颜章句之流弊，针砭《左氏》、《谷梁》之废疾，严密《公羊》义例，如同禽滑厘、墨翟之助宁守城般，令《左氏》学者无懈可击，对两汉《公羊》学有振衰起敝、继绝存亡之传经贡献。验诸前文之论述，刘氏之言，洵不虚也。

---

① 请参《后汉书·郑玄传》，卷35，页11；《后汉书·儒林（服虔）传》，卷79下，页12。又《隋书·经籍志》载录服虔《春秋左氏膏肓释痾》十卷，卷32，页928，今有马国翰辑佚本。

② 见清刘逢禄撰《公羊春秋何氏解诂笺·叙》（台北县：汉京文化事业公司，重编皇清经解本，1980年），卷1290，页1。

一般论述两汉经今古文之争，每以刘歆移书让太常博士，争立古文经学，启其争端；光武中兴之后，范升、陈元争论今古学于前，李育、贾逵议论白虎观于后，后又有马融答北地太守刘瑰及玄答何休。此一讨论经学论战之方式，易忽略何休著述《公羊》、反击贾逵《左氏》学之动机与全貌。本文之作，庶几有所补益焉！

诗人诺瓦利斯的政治著作

乌尔林斯(Herbert Uerlings) 著
莫光华 译

1.《爱与信仰》

诺瓦利斯的断片作品《爱与信仰》(*Glauben und Liebe*)将早期浪漫主义的居间宗教(Mittlerreligion)挪到政治领域,同时阐述了一些在《混合评注》(Vermischte Bemerkungen)里就已能找到的思想。普鲁士国王夫妇凝聚为一种——关于“真正的共和主义”和体现于君侯身上的整体之精神和“诗意国家”的——诗歌创作的结晶点。从这种虚构和现实的混合中,产生了该文的“思想魅力”(Nr. 3)。[1]

这样一些“厚望”构成了对普鲁士君主国的诗意化描述的背景。这些愿望处处与威廉三世(Friedrich Wilhelm III.)1797 年 11 月 16 日的登基联系在一起。至于这些厚望后来变成了深深的失望,另当别论。不管怎样,这位国王最初那些施政行为完全证实了这样一幅君王形象:他要在普鲁士传播一个崭新的、更加自由的精神,并恢复国家对公民的尊重。当然,对国王所表现的这种信赖态度,是基于道德而非政治上的权衡。1793 年与鲁易斯(Luise)公主缔结的婚姻被视为基于爱情的婚姻,王室则被看作幸福家庭的“楷模”——这与威廉二世(Friedrich Wilhelm II.)统治时期盛行的裙带政治和貌似圣洁的王室关系形成了鲜明对照。

一份新创刊的杂志《威廉三世治下的普鲁士王朝年鉴》(Jahrbücher der Preuβischen Monarchie unter der Regierung von Friedrich Wilhelm III.)

---

① 《爱与信仰》(《全集》II,页 483 - 503)的引文以下标出其断编号——原注。

不遗余力地试图促进这一形象。该《年鉴》赋予自己的使命是：

> 关注这对君王夫妇的施政活动及个人生活，除发布君王敕令、政治报道等内容，也登载国王及王后生活的一些小小的轮廓，并发表那些表达了民众之希望和期待的效忠性文章和诗歌（萨穆尔【Samuel】；II，475）。

这种在两方面将私人生活与公共事务相混杂的情况，表达了一种将政治道德化的倾向。这一倾向在18世纪末具有典型性，并且——在高于宫廷的水平上——把诗人和思想家们的目光引向了政治（参Peter的研究，第5卷，1997）。就其从市民生活之私人领域的那些规范中为自己确定写作目标而言，《爱与信仰》恰好深受这种时代背景影响。因此，在《爱与信仰》中，婚姻、家庭和传统的性别特征具有中心地位——这种情形只有被置于上述历史背景下来考量时，才可以理解。另一方面，诺瓦利斯对当权者夫妇的早期浪漫主义的（frühromantisch）诗意化，也从根本上有别于那类纯粹的奉承与颂扬。在诺瓦利斯的作品里，国王与王后“并非具体的榜样”，而是“一对理想的君王夫妇那种有待发展的形象之动机”（参见Paschek的*Fragmente und Studien*，页143）。

诺瓦利斯1798年初写成《爱与信仰》，然后将其寄给施勒格尔（Friedrich Schlegel），希望该文能以单行本刊印，或发表在《年鉴》上。施勒格尔迅速做出反应，约定在《年鉴》上发表此文。由于此文篇幅不小，故而只能分期刊登。第一部分拟于《年鉴》的六月号上发表。为此目的，施勒格尔不惜破坏文章的整体结构。他首先发表了文中夹杂的那些诗歌，题为“鲜花”（*Blumen*）。随后，《爱与信仰》又刊登在《年鉴》的七月号上，但其中的“政治格言”部分（Politische Aphorismen）被剔出，定于八月号上单独发表。

关于柏林公众对这部作品的反应，《年鉴》出版人翁格尔（Johann Unger）在文章刊发之后立即写信给施勒格尔说：“此文受到普遍赞誉，人人都对它表示满意”（IV，497）。施勒格尔立即将此情况告知诺瓦利斯。这可是公众对早期浪漫主义的一篇文章的一次值得注意的反响！可惜不仅如此，就连国王本人也看了这部著作，或者说，看了已发表的那一部分。对此，翁格尔报告说：“《爱与信仰》里有几处表述令国王感到不快”（同上）。稍后不久，他不得不又补充说：“国王对《爱与信仰》小小的不满招

致了新闻检查机构的畏惧,以至于不允许发表'政治格言'部分了"(IV,499)。同时,有关当局开始追查文章作者。笔名"诺瓦利斯"(Novalis)此前已通过发表在《雅典娜神庙》(Athenaeum)上的《花粉—断片》(Blüthenstaub - Fragment)为人所知。此时,翁格尔竭力暗中维护作者,向新闻检查官谎称作者是个俄罗斯人。翁格尔认为,新闻检查机构对国王"奴隶般的畏惧"(同上)迫使他们采取了查禁行动。施勒格尔则从这一事件背后,看到了对于政治上不受欢迎的早期浪漫主义之自由精神的一种蓄意攻击。他给诺瓦利斯写信说:

> 从上述情况中,你已经可以得出一些关于国王所处环境的结论,并且你也可想而知,柏林那一帮人——他们也鼓噪反对《雅典娜神庙》——完全是反对你的(同上)。

施勒格尔的这番评论表明,在1790年代,凡不想冒险与国家和教会发生冲突的人,都必须当心具有政治—意识形态动机的话语之界限。就在1798年,萨克森发生了所谓"无神论之争"(Atheismusstreit),诺瓦利斯旗帜鲜明地表达了其立场。

也就是说,要在1790年代对"那些终极性事物"公开表态,还是件难事,因为,那次论争涉及以下问题:道德与政治的关系及理性与上帝启示的关系。这些问题与启蒙运动的哲学相伴而生:新的、包罗万象的道德也要求产生影响,并且恰好要对政治领域产生影响;这一领域在专制主义中远远出离了公共范畴,同时,由于新的主体"自治"试图在理性中为规范寻求依据,就必定与上帝启示的"他治"发生冲突。此前,对这一问题的探讨已出现在费希特(Fichte)《批判一切启示之尝试》里(Versuch einer Kritik aller Offenbarung)(1791/92)。

还在弗里德里希二世治下,人们就已对此情况做出反应:1788年颁布的"沃纳宗教诏谕"(dem Wöllnerschen Religionsedikt)确定了一种反启蒙的、以正教教义为导向的宗教政策。尽管威廉三世1797年又废除了上述诏谕和新闻检查规定,并且连带解雇了他父亲的两位最有影响力的顾问——沃纳(Wöllner)和比索夫维德(Bischoffwerder),诺瓦利斯仍然有充分理由在这种局势下使用一种特殊的、密码般的语言来写作。在为《爱与信仰》所作的前言中,他曾提醒读者注意这一点:

1. 在一个大型的、鱼龙混杂的聚会中,如果想要跟少数人讲些隐秘的东西,可大家又没有坐在一处,那就必须使用一种——从语调(Ton)或形象(Bilder)上讲——特殊的语言说话,这种特殊语言有可能是一种陌生语言。后者会是一种转喻或谜一样的语言。

2. 许多人认为,论及那些敏感且易被滥用的对象时,人们应当使用一种考究的语言,譬如说,用拉丁语写作关于艺术方面的东西。这或许取决于是否存在这样一种企图:用本国语表达某些——只有应懂它的人才能够读懂的——见解。每一个真正的秘密本身都必定会排斥那些凡俗的事物。凡理解它的人,本身就是有权知道秘密者(Eingeweihter)。

在《爱与信仰》中,诺瓦利斯使用的就是一种"转喻和谜一般的语言"在表达。然而,这种语言的目的却并不在于使那些拥有秘密者与公众彼此隔离;毋宁说,它之所以要将有待言说的东西"谜语化",恰好为了保护被言说的东西,使一种旨在让"所有人"都知道秘密的交际方式成为可能。也就是说,其语言的谜语特征也隐含着这样一种指向所有人的要求——解开谜底:"神秘的表达胜似思想魅力"(断片3)。

对于新闻检查机构不无理由的畏惧,正如施托金格(Ludwig Stockinger)指出的那样(第5卷:1988),仅仅是问题的一个方面。第二个方面与1790年代的政治论争状况密切相关。伴随康德(Kant)的批判哲学,对应然(Sollen)的合理性论证已经变成了一个被悬置的问题,因为,不同于在前苏格拉底的理性形而上学中那样;如今的情况是,再也不能从存在中引伸出应然(Sollen),再也不能从理论知识中引伸出道德。即使在康德那里,理论与实践理性的统一性问题,以及对后者之假定的论证问题,按一些同时代人的看法,都远未得到令人满意的解决。那种从道德上获取论据的启蒙传统陷入了困境。随后,青年德意志派的唯心主义和早期浪漫主义都不断提出了一些系统性方案,试图靠理智直观和对超验性自我之无限过程化的构想来解决这种困境。

可这种做法却意味着,哲学的至高点将无法从理智上得到把握,并由此——不同于在形象话语中——变得不可言说。从而,当诺瓦利斯论及"神秘的表达"并且区分出"外人"和"有权被告知秘密者"时,这也就指向了那种自古代秘密宗教祭仪以来就一直存在的宗教话语传统。与之特别相关的,乃是基督教的相应观念:对上帝原则上的、形象的认识和神秘

感受,一种关于自然与历史的寓意性意义。对于这种意义的早期浪漫主义式的解释,或者对这种内在关联的阐释,诺瓦利斯同样已在"前言"部分借助爱的概念有所暗示:

> 4. 凡人们所爱的东西,人们会发现它无处不在,并看见处处都有类似的东西。爱越巨大,这个类似世界也就显得越广阔和多样。我的爱人只是宇宙万物的"缩写",宇宙万物则是我之所爱的广延。对于科学的朋友,它们将为他的爱人带来一切,鲜花和纪念品。

至少在此时,那些对早期浪漫主义还不太了然的读者,可能会隐隐约约意识到,《爱与信仰》这一标题本身,虽然有赖于基督教的某些观念,诸如可见世界同那个以不可见方式到来的上帝之国的关系,以及能使上帝之国变得可见的、出自信仰的行动跟通过爱产生作用的信仰之间的关系;但是,这些概念在此处已经得到了超验哲学的诠释。

除了政治上的压力、对思想魅力的兴趣以及哲学的那种不可避免的神秘主义,诺瓦利斯之所以采用"转喻和谜一般语言",还有另一个原因,那就是:对绝对事物的一种象征性记忆之必要性。

根据翁格尔的报告,普鲁士国王读了《爱与信仰》之后曾说:

> 人们老要求一个国王在完成王事之外还能做出更多业绩。可有一点人们却总是忘了:国王也是人。也许只有把一个喜欢指责国王未履行义务的家伙从他的书桌前推到王位上,他才会顿然理解国王所处的种种难以摆脱的困境。(IV,497)

施勒格尔从这种反应中看见了"国王的思想在文学和理智上的中庸"(同上)。由此,施勒格尔就说对了:国王被认为是艺术家,但他的反应表明他是人——他也以这种方式对一套纲领性的过高要求做出回应,这种要求显然不同于他所相信的那类要求。在一封写给胡弗兰德(Gottlieb Hufeland)的信中,大施勒格尔(August Wilhelm Schlegel)谈到的情况更接近真实:

> 《爱与信仰》是这样一部著作,在其中,诺瓦利斯将一种关于君主制宪法的理想视为在当今国王个人身上已经得到实现的东西,并

且把它用作一种工具，为了能以几乎诗意化的方式表达他的哲学。(IV,621)

《爱与信仰》比任何其他文本都更清楚地演示了一个对政治领域内绝对事物的代表性问题。诺瓦利斯明白，他的关于“代表性的信仰”(repraesentativer Glauben)之方案(III,421:782)是个令人尴尬的东西，他已经意识到，“混淆象征与被象征者”(III,397:685)是最大的危险。

这事实上关涉到相信普鲁士国王夫妇与政治理想具有同一性这一信仰，由此也就与以该理想为指向的行动发生了冲撞。为此目的提出的“论断在修辞学上的力量”间或会产生这类词句：“如果想现在就看见并获得永恒的和平，那就到柏林去吧”(第42)——孤立地看，这种表达毫不具有浪漫主义特征，倒是读来如同一种言过其实、传统的赞美诗。可这种信念涉及的是——作为那种已被证明的——对主体的规定，而非对那种独立于主体的既存事物的假定。

普鲁士国王通过混淆象征与被象征者成功地防御了的那个洞见，其实是——被缩减为早期浪漫主义关于诗意国家的乌托邦的——符号。参与其事则会意味着，那种沿袭下来的、源于天赋神授的合法性，将以有利于早期浪漫主义之合法性的方式完全而彻底地腐烂掉，即使这种合法性，如以下断片中那样，在概念上源自(此处的)前启蒙时期的、中世纪的那些国家观念：

难道那个神秘的君主，正如每一个理念，不也需要一种象征，并且，还有什么象征物能比一个可爱而杰出的人更可敬而般配呢？(断片15)

诚然，诺瓦利斯也谈到了出身问题，但他是这样讲的：“此外，一个天生的国王好于一个人为的国王”(同上)。再者，普鲁士国王自己也以其他某种方式表明，他是个“人为的”国王：

这正是君主制的区别性特征：它基于对一个出身更高贵的人的信仰，基于对一个理想中的人的假定。……国王就是一个相对于尘世的命运被拔高了的人。这种文学令人觉得是不可避免的。它仅仅慰藉其天性的一个更高的渴望。所有人都应该有能力登上王位。朝

> 向这个遥远目标的教育手段，就是一个国王。他会逐渐同化他的臣仆们。人人都萌芽于一棵古老的王者之树。可是，还有多少人身上带有这种出身之印记呢？（断片 18）

此处显然有两种不同的“国王”概念。其一指一个处于君主制顶端的人；其二指一个在自身中实现了人类发展理想的人。也就是说，在《爱与信仰》中，普鲁士国王被等同于“国王”一词的（也存在于诺瓦利斯的其他文本中的）第二种含义下的那种人——即使仅仅是“文学”上的吗？是的，可稍后，他又敦请普鲁士国王在国内的科学和艺术精英们的帮助下，“在事实上将自己塑造为一个国王一样的人”（断片 38）。只有这样，正如下一断片所断定的那样，他才会是个“真正的君王”（断片 39），并由此也成为“艺术家之艺术家”，从而能像执导戏剧一样来治理诗意的国家。于是，弗里德里希三世也就在被抬高为理想之化身的过程中，同时被置于现实与乌托邦这两极之间。下面这段话不仅对他，而且对整个作品都适用：

> 整个国家出离于代表性之外。
>
> 整个代表性都基于对非现实的东西的现实化（虚构[Fiction]所具有的神奇力量。）我的爱与信仰基于一些代表性的信仰（Repraesentativer Glauben），诸如以下假设：永恒的和平已在眼前；上帝在我们当中；此处就是美国或者哪儿也不是；此时就是黄金时代；我们是魔法师；我们是道德的等等（III,421:782）。

但是，只有在指出了这个君主或这对“相爱的”夫妇为了什么才真正处于国家之顶端的文本中，乌托邦的批判力量才能充分发挥出来。在断片 36 中，情况尤其如此。该断片正是整个文集中篇幅最长的一段文字。它导向了这部著作的真正主题：“关于国家的理想”（断片 36）或“政治上的难题”（同上）。

该断片以一段批判开始：“自弗里德里希二世死去以来，没有哪个国家更像是被作为一个工厂来管理的，普鲁士除外”。此处批评的，是以 1740 年以来的弗里德里希二世的统治时期为代表的开明专制主义——这位国王关于“机器”（积极意义上）的隐喻遭到了诺瓦利斯抨击。诺瓦利斯继续写道：

于是,越有必要对国家的体格健康、锻炼和敏捷性进行一种机械主义的管理,国家也就会——如果仅仅以这种方式对待它——越发地在本质上走向毁灭。

诺瓦利斯此处对"机器国家"的批判,在18世纪下半叶的青年德意志派思想家当中广为流传。最激进的批判见于那份所谓的《德国唯心主义最古老的系统纲领》(Ältestes Systemprogramm des deutschen Idealismus, 1796)。其作者要么是黑格尔,要么是荷尔德林,或者说是他们三人:

我要指出,在人类这一理念以前,并没有(gibt)关于国家的理念,因为国家是某种机械性的(Mechanisches)东西,正如很少有关于一部机器的理念。

因此,《系统纲领》要求废除国家——这种观点对诺瓦利斯而言完全陌生,他认为:

对国家的需要是一个人最为迫切的需要。为了成其为人并且保持为人,他需要一个国家(eines Staats)。如同个人一样,国家当然也有权利和义务。一个人,没有国家就是野蛮人。一切文化都起源于个人与国家的关系。(III,313;394)

所以,还在——未被收入《花粉集》(Blüthenstaub - Sammlung)——第122条混合评注里,诺瓦利斯就写下了如下设想:

把这部机器变为一个有生命的自主之物并由此解决"那个重大问题":自然任意性和艺术必然性将相互渗透,如果将它们溶化为精神。精神会令二者都成为多余的。精神时时刻刻都是诗意的。诗意的国家就是真正的、完美的国家。(II,468;122)

为此得首先确定,是什么把当时的国家变成了机器:

那个古老的著名的系统的原则乃是:通过自私自利将每一个人

与国家捆绑在一起。聪明的政治家们曾有过这样的国家理想:国家利益如同臣仆们的利益一样,都是自私自利,但却必须人为地跟国家联系在一起,以便两者能相互促进。(断片 36)

这一断片旨在为国家之存在提供自然法依据,正如霍布斯(Hobbes)、沃尔夫(Wolff)、曼德维勒(Mandeville)和赫维迪乌斯(Helvétius)等人也从不同侧面论证过的那样。在自然法的契约论框架内,君主通过使公民之间的利益平衡成为可能而获得其合法性。公民则须为此忍受通过国家的法律和相关活动实现的"强制"。由此,个人利益与公共福利之间的裂痕也同时得到承认。对此裂痕的消除或者缓和成为18世纪末期那些激烈的、因法国大革命而得到极度深化的、关于最佳国家形式之争论的中心议题。不仅如此,对于早期浪漫主义而言,国家哲学也不应重新落入康德式的幸福论一批判之陈窠。

最前卫的新方案有康德的《论永久和平》(Zum ewigen Frieden,1795)、施勒格尔的《论共和主义的概念》(Versuch über den Begriff des Republikanismus,1796)和费希特的《自然权利的基础》(Grundlage des Naturrechts)。在诺瓦利斯看来,上述三位作家当中,没有谁成功提出了一套关于道德与法律的综合方案。此外,法国大革命的发生过程似乎还证明,民主恰好不是道德与法律的综合,而是对那个"古老的著名系统的原则"有所裨益——该原则以别的方式毫无阻碍地使对私利的追逐得以实现,并由此威胁会"让一场危机持久化"(断片 21)。

在此背景下,诺瓦利斯试图借助在《爱与信仰》中形成的那种政治上的中间宗教,寻求一套关于"社会整合与合法性的新方案",该方案"尊重主体自治并使对自由的保障跟统一之间建立相互联系"(参见 Stockinger 编,《诺瓦利斯作品、日记和书简》评注卷,页 374)。居于核心地位的是爱的理念,它从"自我"和"财产"的角度替换了对国家的论证。

类似于黑格尔同一时期的信念,诺瓦利斯也认为,爱应当是一种力量。借助于它,众多个人得以作为个体凸现和完善其自身,并由此同时也凸现和完善国家。

非自利的爱在心中,而爱的原则在头脑中,这是所有真正的、不可分割的联系之唯一而永恒的基础。(断片 36)

新的社会将是“诸多独立、自决的个体的一种自由联合”(II,457;95)。但这并不意味着,他们不需要法律。“政治格言”的第65条指出,在梭伦(Solon)和吕库(Lykurg)当政的古代,这两位立法者成功地找到了“真正的、普遍的法律,人类的法律”,这些法律使自由与必然之间不会发生冲突。那样一种统治“艺术”(断片65)在当代也应该成为可能,并且只有这样,才会出现“真正的”共和国,诗意的国家:“真正的国王成为共和国,真正的共和国成为国王”(断片22)。

倘若把《爱与信仰》置于乌托邦文学的语境中来考察,就会发现两个引人注目的方面。其一,这一早期浪漫主义的构想拒绝体制化,拒绝反个人主义的人类学,也拒绝类别的支配地位,因而有别于以前那些乌托邦。取而代之的是,它强调——较之于康德要广泛得多的——人的道德化。所有矛盾都应在道德行为中渐进地得到克服,它们甚至会在此意义上从一种“恶的诗学”(Poetik des Übels)框架内得到阐释(III,389;563)。既然不存在绝对的恶,于是基督教关于人类因原罪而堕落的教义也随之被架空。梅尔(Hans - Joachim Mähl)把这跟拒绝自然法的国家理论联系起来。因此也就不难理解,在《爱与信仰》中,“新的”国家就主要不是从体制上(institutionell),诸如通过引入那种“混合的管理形式”,得到论证,而是通过那种新的“精神”即公共观念得到支撑。这种观念应以新的方式将人们同国家联系起来,并且对此观念的传播,就是那些所谓“国家著作”(Staatsschrift)的本来意图(卷5:1985,288)。

早期浪漫主义的乌托邦概念的第二个特征,便是其“反映性回忆”(reflexive Vergegenwärtigung)。这也是“乌托邦思想史上真正的新意和启发性”之所在(同上,301,注释119)——从中也可以看出对乌托邦图像的纯想象和政治上幼稚的指责。按梅尔的观点,此处体现了早期浪漫主义乌托邦的质量,与之相比,甚至“19世纪中叶以来的那些高级乌托邦及其现实化要求都显得更为‘幼稚’,并且在一定程度上显得不合时宜”(同上)。

然而,对具有重要意义的乌托邦功能的考察,并没有回答关于一再被称为“国家著作”的文本具体的政治内容的问题。处于核心的政治兴趣肯定就是普遍参与国家生活;诺瓦利斯想要的,乃是“真正的共和主义,普遍参与整个国家,与所有的国家环节的密切接触与和谐关系”(断片37)。他提出了一些建议,旨在实现早期浪漫主义意义上的象征行为,诸如:设立“一些奖项,以激励人们作出受奖励的业绩”(断片26);采用“标

志和制服",以使"国家变得可见"(断片19)——这是一个从乌托邦文学传统中承袭的动机,在那里,它是"秩序和爱的理想的统一性之标志"(参见《作品、日记和书信》评注卷,前揭,页387);在私人家中悬挂国王的画像(断片30)或在剧院设置饰有描绘璐易丝及其妹弗里德里克的大理石影像的"道德美包厢"(断片31)。

非浪漫派人士也不会甚感陌生的,则是对经济政策的某些要求。这一政策不仅单纯为了增加王侯们的收入,而且要让"金银"作为"国家的血液"乖乖循环周转(断片10)。例如:要求对国王内阁的官员们进行培训(断片37),或者关闭柏林的妓院(断片27)。毕竟,人们可以把《爱与信仰》的断片9和34作为对一种和平政策的希望来解读。

较之于这些设想,对这部著作的政治内涵的追问主要由如下事实引发:诺瓦利斯认为,君主制是诗意国家最合适的象征。难道可以从中引申出对君主制国家宪法的辩护词?其论据是:把君主制选作象征物并一再针对民主制为之辩解,如果这一象征不也被视为接近诗意国家最可能的途径,这或许就是没有说服力的。反对君主制的这样一种解释的理由是:正如已经指出的那样,诺瓦利斯一再否定这种解释方式,并如此强调国王与"王国"、统治与象征之间不相符,以至于一种政治阅读方式已被颠覆。政治还剩下了什么呢,倘若没有"绝对的爱"(absolute Liebe,断片53)的国王头衔,就"仅仅是些称谓而已"(断片54)?难道这些话毋宁说是为了标示出诗与政治之间那道无法沟通的鸿沟而非一条彼此接近的道路?难道不通过将国王夫妇理想化这种方式,理想王国的永远缺席状态就不会得到解释?可诺瓦利斯本人首先就——当他谈论君主制时——警告说,要当心一种政治的解释:

> 谁要是在这里根本不顾历史经验,就全然不会知道,我在讲什么,我是站在哪一个立场说话;对他们那样的人而言,我是在对牛弹琴,因此他最好是赶快走开,不要混杂于那些听众之中——他们的话语和习俗对他而言是完全陌生的。(断片15)

《爱与信仰》中越如此清楚地赞成君主制而反对民主,也就越难从中发现一种政治立场。这一点,该书最初的两位读者即尤斯特夫妇(Just)早已认识到了。这两位并不属于早期浪漫派的圈内人士,但与诺瓦利斯本人颇有私交。1798年11月17/24日,尤斯特(August Cölestin Just)写

信给诺瓦利斯说：

> 我们拜读了您的鲜花——爱与信仰。我妻子大致会怎么评价它呢？她认为，假如法国人打进来了，恐怕您得看好您的脑袋！可是，要是某个君主真的按您这块招牌在您那里购买一块君主主义者的肥肉，他必定会发现自己上了个大当。（IV，505）

一种相似的激怒情绪，也就是说，一个类似的定位与扬弃的关系，也出现在对尤斯特未曾看到的《政治格言》的解读上。《爱与信仰》的这一部分内容，就"相对关系"（断片36）而论，似乎是在政治的，而非诗学的空间内活动。于是，在对《爱与信仰》进行政治解读的框架内，最后一条格言（第65）却会让人觉得它是一个"在论据上不一致的"转折（《作品、日记和书信》评注卷，372）。然而，也可以按别的方式阅读它，并认为其中有一个结论正确的升华。在对话式的末段，当第一个谈话者驳斥了第二个人对君主制的指责之后，第三个人结束了这场争论，他把各有局限的正反两种观点视为二律背反：

> 现在，似乎可以在一种二律背反的关系中来理解完美的民主制和君主制——一者的优点可以被与之相对立的另一者的优点抵消。（断片68）

这将——标志着一种自然而永恒的更替并且不含价值判断——与"年轻的民族"和"成熟的家长"的不同偏爱相联系。几代人的模式同时有助于解决二律背反的问题，因为其包含的问题是：问题不在于"绝对的差异性"，也有相同性——许多人可以从自身经验中认识这种政治态度上的更替变换。

> 也就是说人们只在最低限度上是政治的，正如宗教的，宽容的——只要设想一下，一个理性生物也可能有不同于我们的爱好。这种宽容会逐渐导致……对每一种积极形式之相对性的崇高信念——以及对一个成熟头脑相对于任何个体形式之真正独立性的信念，因为这种形式对它而言无非是一个必要的工具。

到时候，政治一元论和泛神论作为必要的交互环节将以最紧密地方式彼此联系在一起——这一时代必定会到来”(断片68)。在《爱与信仰》的最后部分对关于政治制度问题的这种尖锐回答再次表明，早起浪漫主义的诗意国家超出了其政治上的体制化的任何一个尝试。与此相反，从政治上更有利的角度谈论政治问题的不足，这是很容易(并且不是错误)的。这样一类指责是有其事实依据的：近代国家，如果泛而言之，至今也仅仅是通过利益平衡而获得其合法性的。但此时不应忽视，那种无法超越的乌托邦差异以其自省性和“代表性的信仰”划清了诺瓦利斯与政治保守主义之间的界线。

2.《欧罗巴》

一、*革命的目的论*：诺瓦利斯以其《欧罗巴》参与了当时关于欧洲大陆未来命运的论争。许多关注时局的有识之士都深知，在行将结束的18世纪，欧洲面临着一次划时代的转折。法国大革命是一个最明确的信号：随之而来的反法同盟战争似乎已经把那个变革的时代变成了一场难以解决的具有威胁性的持续危机。

就在《欧罗巴》写作之前不久，这种局势又一次极度恶化：法军占领教皇国，逮捕教皇皮乌斯六世(Pius VI.)，将其关押在瓦伦西城堡。1799年8月29日，教皇死在这里。法国人禁止选举新一任教皇。也就是说，当诺瓦利斯于1799年10至11月写作《欧罗巴》时，整个天主教世界处于群龙无首状态，同时，反法同盟正积极备战，准备进攻革命的法兰西。

诺瓦利斯最初的一些提纲性笔记已经表明，他的写作正是从问题重重的时局出发：“欧洲重建需要一个教皇和一次教会会议”。“欧洲之重建”和“革命的目的论”这两个问题一起被思考。最后被思考和被实行的革命将会产生一个新的欧洲。在《欧罗巴》里，这被视为精神－道德上的更新，它将弥合那些分裂已久的东西。

在此视角下，法国革命并不表现为纯政治或社会现象，而是精神现象，表现为欧洲在其“悄然成年化”(heimlich mündigwerden)的过程中的一个暂时高潮，正如新教的产生表现为第一个至关重要的解放运动。然而，这种成熟却被教派之间、知识与信仰之间以及正统、它治的启示宗教与道德哲学的自由概念之间的重重分裂收买了：这些分裂导致了那些原本只是局部现象的绝对化，从而半个真实就变成了整个的非真实。结果就发生了震撼欧洲的危机和战争。

也就是说，成年化过程本身是一种有益而必要的运动。但是，如果一切都保持原状，这种成长将永无休止；而危机，正如诺瓦利斯常说的那样，乃是一种医学意义上的症候：它是某种状态的恶化——其本身有助于找到治疗途径。天主教的危机也属于这一类情况。诺瓦利斯在其《欧罗巴》末尾描述革新的前提条件时明确指出了这种危机。关于天主教，诺瓦利斯在那段文字中写道：

> 它那种偶然获得的形式已经被摧毁，古老的教皇制度已经躺在坟墓中，罗马则又一次化为废墟。(III,524)

诺瓦利斯肯定不是要赞成罗马天主教会以其传统形式复辟或者对法国特权等级那种专制统治进行改良。狄尔泰(Wilhelm Dilthy)在1865年写道："是那种非历史的观念借给了神圣同盟以基督教的外衣"(B5：1965,279)。他这种说法不仅从时间顺序上看是错的——因为，在诺瓦利斯时代还没有神圣同盟——而且事理上也是错的：神圣同盟根本就不知道什么"革命的目的论"，其产生的前提正是1800年以军事手段实行的新教皇的选举。

可是，最初并未公开发表的《欧罗巴》直到梅特涅(Metternich)执政时期才首度被较为广泛的读者群所知：1826年，它被刊载于诺瓦利斯《著作》的第四版。此前的一些版本只含有该文的部分章节，并且它们也不是作为一个完整文本的一部分，而是作为一些断片刊发的。甚至1826年发表的也还不是全文，因为删掉了一些当时看来有问题的段落，其中包括那些关于"现在已躺在坟墓里"的"古老的教皇制度的偶然形式"的论述。

首次被较为广大的读者群阅读的《欧罗巴》就是以这样的面貌出现的。此时，距其作者去世已有四分之一个世纪。正如蒂克(Tieck)在为1837年印行的诺瓦利斯《著作》第5版所写的前言中所云：

> 在这样一个时代，派系斗争和盲目的狂热会令一些更好的人扭曲和迷乱。宗派主义者的矛头指向诺瓦利斯，好像他正是一个对他们有敌意的宗派主义者——正如我担心的那样，这种事情也发生过。其他一些人则以他们对于做好事的热情，希望我本人或者施勒格尔冒充这篇被抨击的文章的作者。于是那个最和蔼亲切的精神被拖入了群盲的狂怒之中，以便使迷乱变本加厉。(V,176)

也就是说,《欧罗巴》是在一个被意识形态的墓穴斗争撕裂的时代,以如下方式被人们接受的:似乎它就是一份旨在表达新天主教的和政治上复辟的——正如梅特涅政府极力推行的——那种政策的纲领性文件。蒂克早已清楚地指出,这完全是一种误读。尽管如此,直到最近几十年前,在学界占主导地位的观点仍然认为,《欧罗巴》的主旨就是要消除法国大革命的成果,在精神和政治上服务于重建特权阶级的专制统治。

尤其为了避免这样的误解,就有必要放弃这篇文章一度被人添加的那个标题"基督教抑或欧罗巴"(Christenheit oder Europa),因为,这一标题本来就不是出自诺瓦利斯之手。《欧罗巴》这一标题——到底谁更改了标题如今已不得而知——是1826年刊行于《著作》第4版时才被篡改的。诺瓦利斯本人当初拟定的标题就是"欧罗巴"(参诺瓦利斯致施勒格尔的信,1800年1月31日;IV,317)。

二、演说的修辞学性质:只有注意到了《欧罗巴》一文的时代关联,人们才有可能恰如其分地理解其作者的写作意图,和文中描绘的欧洲历史图景。人们有时候过于轻率地把《欧罗巴》里的中世纪图景跟作者本人心目中的中世纪形象相提并论。可实际上,文中的中世纪形象只不过是文中那个说话人的,而他并不等于诺瓦利斯自己,虽然文章末尾清楚地表明,说话的确实是一个浪漫派艺术家。

因为,《欧罗巴》并不是一篇历史编纂学意义上的、狭义的历史哲学论文或一般理论文章,而是正如诺瓦利斯在给施勒格尔的信中所言,属于"公开演说"一类文字(1800年1月31日;IV,317)。正如卡斯贝洛夫斯基(Ira Kasperowski,B 5:1994)在最近一份与施多金格(Ludwig Stockinger)相关的研究中指出的那样,《欧罗巴》追随的是亚里士多德式党派演说(Parteirede)这一文类的风格,亦即"论说性演讲"(Oratio deliberative)。

古典演说在结构上一般由导语、事实陈述、论证和结论(或视情况发出相应的呼吁)四部分组成。这篇欧罗巴—演说词的结构与此相符,亦即,也可以将其按此模式划分段落结构,但它缺少"导语"部分(参卡斯贝洛夫斯基,B 5:1994,58)。因此,其结构大致如下:

事实陈述(第1-3自然段)——论证(第4-23自然段)——结论(23-30自然段)。

论说性演讲的重要特征是其目标设置：它主要是建议或劝阻公众在未来某时采取某项对历史进程产生影响的行动。在诺瓦利斯那里，这一目的就是：号召人们通过一次广泛、甚至超越教派界限、具有早期浪漫主义特征的精神－宗教革新，以期建立"永恒的和平"（III,524）。此外，"论说性演讲"的修辞学特征还有，为了说服听众相信演说设定的那个目标，可以援引当代及以往的事实。

这两种情况在《欧罗巴》里都出现了。的确，这篇演说的真正要点，按修辞学的说法亦即其题旨在于：为即将开创的未来指出一个榜样——中世纪以前的天主教世界。用于描述这一榜样的是前三个段落。这三个段落，亦即所谓的事实陈述部分，不是一种客观的，而是一种有所偏袒的描述，它将支撑下文的内容。也就是说，修辞学的规则一方面迫使作者省略所有无助于甚或有害于演说目的的叙述。另一方面，按以说服力为支撑的修辞学功能，在事实陈述部分，概然性的描述也要求真实性。诺瓦利斯是通过一种对中世纪的，以历史文献和心理真实为基础的描绘做到这一点的。于是就产生了一幅那个时代的图景，它一方面通过精心挑选的某些特征被风格化，另一方面——与当时的历史编纂学的知识相符——又具备可能性和历史的可信性。采用这种结构的意义和宗旨就在于使人信服文末勾画的那个未来乌托邦。但此文的用意却不在于恢复中世纪以前的那种社会状态，而是，按照"进步的、不断扩大的进化"过程（III,510）乃是历史的材料这一见解，演说者号召人们，利用当下这一历史契机，在一个更高的阶段上重建某种他认为已经获得其历史形态的那种东西。

修辞结构在此处完全是与出自文学乌托邦历史的一个基本形象自然而然地联系在一起的——这可能与卡斯贝洛夫斯基的观点相左——通过一个关于过去的乌托邦来说服人相信一个关于未来的乌托邦（梅尔，B5：1985,280）。恰好只有这样一种对"欧罗巴—演讲"的修辞结构的考量才能清楚地表明，此文采用的这种具有悖谬或者说同义反复效果的结构并不荒唐，并且由于诺瓦利斯选择性地接受了同时代那些关于中世纪历史的作品，也就可以论及一种"关于过去的乌托邦"。

三、写作思路：《欧罗巴》开篇就描绘了一幅中世纪的世界图像。这种描述最初完全是积极的。其核心是欧洲的统一状态，这个欧洲的政治权力被共同的信仰整合在一起，其居民能在一种生动直观的宗教里找到安全、方向和慰藉。"爱与信仰"（III,510）统治者一切，使这成为可能的

是神职人员,其崇高的使命就是,"成为在精神、见解和教养方面第一流的人"(同上)。

对于这幅乌托邦图像,作者没有任何批判之辞。直到问及欧洲人类的这一幸福阶段后来何以堕落时,才出现批判:还在中世纪,神职人员就已陷入一种"无休无止的懒散状态",并且不得不从俗人那里获取"经验和学识"(同上)。由此,就出现了一种新的文化,它对"那个不可见者的意义"(III,509)变得有害。"知识和占有"(III,510)取代了"爱与信仰"起初维系一切的是"一个(Ein)伟大的共同利益"(III,507),如今,"有限的知识"(III,508)取代了"无限的信仰",取代了那种以教会为榜样的无产状态的,则是"占有"(III,510)。

为了突出这种与旧世界的断裂,文中甚至把教会反对太阳中心说之世界观亦即反对伽利略、哥白尼和开普勒的斗争,从17世纪挪到了中世纪早期,并为之辩护道:

> 教会的睿智的首脑有理由在知识的领域,抵制那些以丧失神圣的意义为代价的、对人的肆意妄为的教育,抵制那些不合时宜的危险发现。于是他要阻止那些胆大妄为的思想者们公然宣称:地球只是一颗无足轻重的行星。因为他或许明白,人们一旦看重他们的居所和他们尘世的祖国,也就会丧失他们原本对天国的故乡和他们的归属的敬重,并且会把对无限的信仰的爱转移至有限的知识上……。(III,508)

《欧罗巴》里的演说者所描绘的这一幅中世纪形象,与当时占统治地位的关于中世纪的观点亦即同以伊瑟林(Iselin)、施彼特勒(Spittler)、普特尔(Pütter)或者齐美尔曼(Zimmermann)所代表的启蒙主义历史编纂学的见解,形成了鲜明反差。他们认为,中世纪就是一个野蛮时代,教皇则是个让人难以忍受的桎梏。诺瓦利斯却援引了其他一些重要历史学家的著作,主要是米勒(Johannes von Müller)的《瑞士联邦史》(1786-95)以及吉本(Edward Gibbon)的《罗马帝国衰亡史》(1776-88)。《欧罗巴》的一些主要的观点已见于这些著作。米勒把中世纪早期的欧洲描写为一个巨大的共同体,它由信仰和教皇君主制凝聚为一个整体,并有助于形成一个欧洲共和国。吉本则强调了基督教在世界史层面上的意义,这种意义在诺瓦利斯那里表现为"宗教的世界政治利益"(III,512),它具有超越国

界维护统一的作用。在写作前的笔记中，诺瓦利斯曾写道："在十字军战争中，欧洲是可见的。"（III，565；73）并且：

> 宗教史上没有任何状况比业已诞生的基督教中的那个新理念更奇怪，一个人类（Menschheit）和一个普遍的宗教（eine allgemeine Religion）。（III，579；193）

在吉本的著作里，诺瓦利斯进一步找到了关于奇迹信仰和圣迹崇拜的描述，这些现象——虽然作者对其本身持怀疑态度——被赋予了历史的合法性。诺瓦利斯进而把这种趋势升值为具有思想史上的前兆（和心理学上的可能性）的现象。此外，米勒和吉本都认为，这种文化早在中世纪就已开始的衰亡过程，其原因在于教皇君主制在道德和精神上的堕落。

也就是说，诺瓦利斯可能借鉴了当时一些重要的史学著作。《欧罗巴》里勾画的中世纪早期的图像以其独特的方式——按照当时的标准——将史实和乌托邦联系在一起，使两者都具有合法性，并符合了口头演说的修辞学要求。从而，演说的形式表现为一个艺术概念，使得对中世纪采取一种新的看法成为可能。

1799年11月中，诺瓦利斯在耶纳的一次早期浪漫派人士的聚会上朗读了这篇演说词。但朋友们的反响并没有给他带来多少愉快。这次朗读引发了一场激烈的争论。在争论过程中，正如施勒格尔11月15日向施莱尔马赫（Schleiermacher）描述的那样，谢林"对于非宗教（Irreligion）的旧的热情又获得了一次新的爆发机会"（IV，646），并且写了一首讽刺诗影射诺瓦利斯和施莱尔马赫的某些文字。有几位朋友赞成把两篇文章作为浪漫主义的"哲学讽刺"（Philironie）之标志（同上）刊发于《雅典娜神庙》。可由于大家对此事不能达成共识，便请歌德来作"裁判"——当时，诺瓦利斯本人不在场，因为他已离开。

歌德不同意发表这两篇文章。蒂克1837年回顾此事时写道：

> 我们觉得，这篇文章的历史观点太弱且不够充分，结论又过于武断，而整个文章又显得如此单薄，以至于随便哪个明眼人都能轻易发现其中的破绽。（V，175）

可这一评判并未得到在场所有人的一致赞同。于是，这一评价在多

大程度上是从《雅典娜神庙》的潜在读者角度表达出来的,就悬而难决了。对读者之反应的顾虑或许也影响了歌德当时的判断。尽管如此,有一点是很清楚的:就连那些早期浪漫派的听众也抵制看待中世纪的那种新观点,并且大概也反对文中可能流露出的天主教倾向。当时也不在耶纳的施莱尔马赫——他本人就毋宁说抱有一种唯灵论的教会理想——的话语就是批判性的,因为他认为,正如他本人记述的那样:"教皇制度……就是对天主教的败坏"(IV,648)。

"诺瓦利斯过于高贵且思想自由,所以并不觉得朋友们的这个判决伤害了他"(蒂克,1837;V,176)。此时,他仍然打算对《欧罗巴》做几处修改,然后将它与其余几篇公开演讲一道发表"(IV,317)。或许他正是为了通过这种方式磨砺人们看待这些文字的修辞学特征的眼光?

就《欧罗巴》一文的影响史而论,人们倾向于赞同早期浪漫派的朋友们的担忧:主要是读者们缺乏对演讲词的修辞学特征的认识。这就导致了如下误解:人们容易不问究竟地相信,《欧罗巴》一文阐述的是一种"历史观点"——而且不只是文中的中世纪形象受到了这样的误解。

在对中世纪图景的描绘之后就是——其实伴随着对中世纪之衰落的描述就已经开始了——对一种危机重重的发展状况的描述。这种发展一直持续到当代亦即直至启蒙运动时期,因为法国大革命在本质上被视为一个新时代的前兆。

中世纪早期与当代之间的欧洲历史表现为一种"振荡,亦即一些彼此对立的运动之更迭"(III,510)。回顾历史,这种振荡可以被视为"进步的、不断扩大的进化"。这就使那些导向现代性的发展过程,不仅受到了消极的而且也获得了积极的评价——可这一点往往在该文接受史中被人忽视。

第一次影响历史的大的对立就是宗教改革。它被看作合法的、"针对以往宪法那些专制的字母的一次自然而……公开的反抗"(III,511)。诺瓦利斯以卢梭式的风格替新教徒们辩护:

> 他们把他们过去默然交出的对宗教检查、决定和选举的权利,作为空缺暂时收归自身。(III,511)

为此付出的代价,就是教会的统一遭到破坏。可是,新教也无法实现在宗教事务上的良心之自由。取而代之,随着各邦君的教会监理会的建

立(自1542年起),以及把宗教纳入国家边界(按1555年的奥格斯堡宗教和土地和平会议),政治获得了凌驾于教会之上的特权。任何教徒都必须服从这种特权,从而基督教也就丧失了它的"巨大的、在政治上维护和平的影响力"(III,512)。路德的正教则随着路德圣经的经典化,进而致力于使字母随即重又主宰文字著作的精神。

对立的改革似乎已从过去的错误中并且也从新教徒的强弱两方面吸取了教训。耶稣会士致力于教皇君主制和基督教世界政治的重生。针对中世纪神职人员的堕落,他们毅然决定"尊重知识"(III,514),代替新教书写原则的,是"天主教信仰的魔力"(同上),凭借新教、耶稣会士们致力于"普及性","研究普通百姓"(同上)及其教育。

然而,旨在把知识和信仰、政治、良知和宗教统一起来的这一尝试也未能成功。由于修会在道德上的弱点,由于天主教阵营内部的相互倾轧和权利政治,也由于耶稣会从事的活动一直是孤立的,因此难免带有某些不自然或者非历史的成分。不管怎样,在诺瓦利斯时代被废弃的修会对他而言,

> 永远是一个证据,这个无人守护的时代惟独挫败了那些最聪明的活动,而整个世代的自然增长不可遏止地压制了一部分人为的增长。(III,513f)

鉴于耶稣会的教条主义和僵化,鉴于他们"对想象和情感"缺乏理解等问题(III,515),诺瓦利斯似乎进而暗示道:

> 所有计划都注定要失败,如果它们不是完全针对这个时代的所有潜能的计划。(III,514)

这种批评并不排除,同样属于"进步的、不断扩大的进化"观点之一的是:被诺瓦利斯视为他那个时代"那些所谓秘密社团之母"(同上)的耶稣会,有朝一日,"或许会以其他的名称"(同上),将会并且将应再一次行动起来。

但更富于历史成果的是宗教改革,它因此也再一次受到关注。作者首先更多地强调了其合理性:

宗教改革是那个时代的一个标志。他对于整个欧洲都是举足轻重的，当它随即只在真正自由的德国公开爆发时。(III,515)

接下来的一句话表明了，这种意义究竟何在——同时也包含了相应的批评：

各民族的优秀头脑都已暗中成熟，他们带着对其职业的欺骗感更加大胆地反对那种过时的强迫。(同上)

这种成熟被认为具有一种相对的自身权利，然而一种“假象”却在于，此处所说的那些学者们认为，知识能够解决信仰问题。其目标在于批判欧洲的启蒙运动。由于诺瓦利斯后来自己也与德国启蒙运动的特定倾向有联系，人们不得不准确些说：被批判的只是启蒙哲学的某些形式——按诺瓦利斯的表述方式，也就是，那些没有宗教特别是没有为“一切激情的对象”(同上)留下相应空间的形式。诺瓦利斯所指的，就是法国启蒙运动倡导的唯物主义、理性主义和自然神论。正如诺瓦利斯那句意蕴深远广为引用的比喻所言，它们

把宇宙的具有无限创造性的音乐，变成了一座可怕的磨坊发出的单调的吱呀声。这座磨坊被偶然之河驱动着在它表面飘浮着——一座自在的磨坊，没有建筑师和磨坊主，完全是一部所谓的永动机，一部自动运转着的磨坊(同上)。

引人注目的是，诺瓦利斯此处把问题降低到了知识层面上。先前他认为“知识和占有”取代了“爱与信仰”的位置。这种限制可以很容易在诺瓦利斯对当时的其他表述中得到解释：从其系统结构中，很容易从知识的结构中推导出占有，如果私有制的个人主义确实就是启蒙主义的天赋人权说和自我中心哲学(霍布斯、卢梭、费希特)的内核之一。

这种启蒙是一种(独立于、但又类似于新教的)反对“宗教意义”的运动。诺瓦利斯谈及一种“世俗的新教”(III,518)。它在法国大革命中达到高潮，诺瓦利斯把法国大革命看作“第二次宗教改革，一次更为广泛和更为独特的”宗教改革(III,517)。跟第一次改革一样，它也起因于“自由的缺乏”(同上)，但却激化了精神危机，并且这一次达到了十分激烈的程

度，以至于具备了产生一个新时代的条件。因为“第二次改革”导致了“一切积极事物的毁灭”（同上），特别是导致了宗教活动在私人领域内的改变——这恰好为一种“真正的”宗教之复生创造了条件：

> 作为一个陌生的非假象的孤儿，它必须首先重新赢得人们的心，并是倍受爱戴的，在它重新公开被朝拜并且——为了人们友好的忠告和情绪——被混入世俗的事物之前（III，518）。

也就是说，“所有积极事物的消灭”就是前提条件：“真正的无序状态乃是宗教的繁育因素”（III，517）。此处极力要求的并非旧状态的复辟，而是要求那些败坏的旧事物的彻底毁灭，以便达到净化：

> 难道革命应当一直只是法国人的革命，就像改革就只是路德的改革？（III，518）

于是，诺瓦利斯首先阐明了，在传统上与自由联系在一起的新教，由于邦君对教会的统治并由于“语文学”所扮演的角色，已经不能完成其功能，因此必须被取代；进而又要求或指出，以其传统形式存在的天主教之结束，就是一个新基督教之诞生所需的进一步的条件。

诺瓦利斯认为，教皇之死以及禁选新教皇事件表明这一终结已经到来，不仅如此，还有法国旧政权的国教之崩溃——一个天主教国家，同时也是“最现代化的国家，早已由于缺乏自由而处于虚弱状态”（III，517）。

在革命的法国，演说者意识到了一种新的宗教理解的最初萌芽。是的：法国革命表现为一种通过理念，最终通过宗教热情之“超越尘世的火”（同上）引导的运动。为了论证这个既理想化又令人惊诧的观点，或者为了使之可信，讲话者不仅可以指出他关于必要的、进行彻底更新的论据，而且指出了那些革命者的尝试，“在宗教里寻找那个中心点和共和国的力量”（III，518）。诺瓦利斯对之持怀疑态度，可这事实上——特别是对于一个浪漫主义者而言——难道不“具有历史的奇怪性”？革命似乎汇入了对那个最高本质的一种崇拜之中，为了向它表示崇敬，就焚化一些譬喻性的形象，它们表达了“自私、纷争、无神论和野心”（参见《断片与研究》，前揭，页116）。

不管怎样，“那些新的、颠覆国家的时代”（III，517）是随着法国革命

才得以产生的,它们使精神的一次新的"启程"成为可能。它被宣告为直接到来的第二造物:"上帝的精神浮在水面"(同上)。法国革命作为开启新时代的事件,其意义是如此重大,以至于人们——正如梅尔(B5:1992,11)所做的那样——可以将它纳入第三和最后阶段,并把它解释为它们的开始。支持这种情况的是那种大为改观的寂静状态:那个主张[Behaupten](III,269,153)的修辞学力量得以实现,这是一种预言式的声调,它意味着萌芽、肇始、希望和趋势,令人振奋的呼告与直接的听众的讲话交相呼应。最引人注目的是这样一个吁请:停止那种企图"按某种模式塑造历史和人类的愚笨努力"(III,518)。这常常被解读为政治上的寂静主义和后期浪漫主义意义上的主体之去势的表达。然而,这些话在其特定语境里产生了一种毋宁说恰好相反的含义,这样它才与把宗教改革和革命看作"成年化过程"这一评价相符:"法国革命"恰好不应该仅仅是"法国的"革命(同上),而是应当,正如在那份提纲性笔记里所指出的那样,认识到并实现"革命的目的论"。听众应当感觉到演说者所描述的那些时代趋势,并且自己成为发挥影响的力量;他们被敦请,"去研究、追随"这一历史巨变,并要"从中学习,与之同步,信服地跟随它的预言和指引"(同上)。这些趋势中的最重要者,就是要洞悉作为种种世界—政治力量间的中介因素的宗教理念之必然性。没有这种因素,"国家的颠覆者",正如法国的先例所示,就将只不过是又一个"西西弗斯"(III,517)。

比之于法国,"新世界的诸多迹象"在德国变得更为显著(III,519):"无限多的精神得到了发展"(同上),尤其是在"科学和艺术中"(同上)。诺瓦利斯再次强调了以"成熟化"这一线索贯穿起来的,从宗教改革经启蒙运动至法国大革命这一路径的连续性;同时,他也尖锐批判了其片面性,当他声称:人们恰好必须感谢"那个学者兼哲学家"(III,520),那个"活在理解之荒漠中的隐士"(同上),因为

> 他们是第一批通过实际作为重新认同了自然的神圣性、艺术的无限性、知识的必要性、对世俗世界的尊重的人,并且是认同了真正历史性事物之普遍当下性的人。他们进而宣布,要终结一个较之于他们过去所信仰的更高级、更普遍且更有能耐的幽灵统治。(同上)

出现了一个令人惊愕的思想转折,因为与至此为止所作的关于各时期的论述并不完全相吻合,诺瓦利斯继续解释道:

> 凡是没有神的地方，就是幽灵在统治，而欧洲幽灵的产生时间——这一时间也相当充分地解释了其形态——就是希腊诸神化入基督教的那一过渡时期(III,520以下)。

此处的矛盾只是表面的或者相对的，因为诺瓦利斯依然坚持他关于历史的设想：历史是“进步的、不断扩大的进化”；并且他也随意地，就像在其他某些文本中一样，把三段式的分级与各个不同历史时期联系在一起。

尽管如此，这样的关涉却不是武断的，并且，人们绝不可以——像某些人士一再所做的那样——断章取义地将“凡是没有神的地方，就是幽灵在统治”这半句话从其相应语境中撕下来，滥用为表明其作者在宗教上具有所谓“倒退倾向”的证据。此处意指的古代后期(!)的“幽灵统治”，准确地说，是指当时产生的那种秘学传统，它跟近代科学一起一直延续到18世纪，并且在那个时代的秘密社团——《欧罗巴》的演讲者先前称之为“现在尚未成熟的，但肯定是重要的萌芽”——里占有重要地位(III,514)。

> 新的宗教构想应该通过重新整合信仰和理性来克服自近代以降出现的无信仰的科学与炼金术—巫术性的迷信之间的对立。这一对立按哈登贝格(Hardenberg)的意思，一直表明了具有一种真正的需要。不仅如此，一种与基督教相联系的自然哲学(参阅《混合评注》，第73；II,256)应当使诸神在新的层次上的复归成为可能，并由此驱逐以往那种玄秘的自然哲学的“幽灵”——它也是对一种指向自然之精神化的合法需要的表达(《作品、日记和书信》评注卷，页206)。

这种发展的智性载体就是早期浪漫主义者——他们也被“博爱主义者和百科全书派”作为其同路人纳入“建构和平的包厢”(III,521)。这一点对于当时的听众而言当然是不言而喻的。但诺瓦利斯却使用了一个基于施莱尔马赫的姓名的文字游戏式的表达[1]，来暗示那位“弟兄”(同上)——他“为那神圣的包厢蒙上了一层新的面纱”(同上)。施莱尔马赫

---

[1] 【译按】Schleier意即“面纱”，Schleiermacher的字面意思就是“制作面纱者”。

《关于宗教的谈话》(*Reden über die Religion*, 1799)曾为《欧罗巴》提供了至为重要的动机。

除了早期浪漫派,作者意指的还包括另外一些同时代人:诺瓦利斯认为他们也作出了某些类似的努力,例如歌德[①]——可能主要是指他那些旨在反对牛顿理论的自然科学研究活动。为此,讲话人判断说:“物理学中的至高点现在已经达到了”(III,521)。属于“一个新世界之迹象”的还有费希特的《知识论》(Wissenschaftslehre)和近代自然科学的那些分类尝试。因此,特别是这两者,它们激励了诺瓦利斯本人的“百科全书派思想”——一种浪漫派特有的、旨在“寻求并建构本质的、非自然的东西”(III,521)的方式。

早期浪漫主义者由此就在开启“新的黄金时代”的过程中,占有了重要的地位,也就是作为“第一批有思想、见地和教养的人”的僧侣们在中世纪早期亦即“旧的黄金时代”占据的那个位置(III,510)。为此,《欧罗巴》里的演说人呼吁德意志知识界的先锋们,努力成为宗教、科学和艺术统一运动的承担者和促进者。他们之所以能够实现这一功能,是因为他们解决了自由问题,并为现在不再有害于“不可见者之意义”的“一个更高级的文化分期”(III,519)完成了准备工作。

直到这时,讲话人才转到将其演说导向结论部分的那个话题,亦即“我们时代的政治表演”(III,522),并且提出了在描述法国革命局势时就已出现并通过结构上类似的发展在德国外交领域获得可信度的那个思想:

> 各种世俗量自己达到均衡,这是不可能的;一种同时既世俗又超俗的第三因素,可以解决这一问题。军事力量之间不可能缔结和平,他们的和平只是幻想,只不过是停火;而站在内阁成员们的立场上,在那种平庸的意识下,任何统一都是难以想像的。(同上)

这种见解在行将结束的18世纪末期并不非不同寻常。考虑到后来的发展,人们曾试图肯定诺瓦利斯的看法:梅特涅的力量均衡政策本身毋

① 【译按】歌德在重要著作《色彩学》中对牛顿所代表的机械论世界观提出了尖锐的批判。参阅歌德《色彩学》“前言”和“导论”中的有关段落。这两部分文字已由译者首次译成中文,分别载于《中国书画》2004年第6和第7期。

宁说最终也变成了问题而非解决问题的方案。诺瓦利斯并非唯一一个一开始就对此政策持怀疑态度的人。此处,他甚至在遣词造句上都追随了康德的思想(《论永恒的和平》,1795)。由此,如同在康德本人那里一样,他并没有拒绝政治。准确地说,在同样写于1798—1899年间的一些笔记中,诺瓦利斯把“世界政治之理想”(III,393;661)称作“主要政治问题的”(III,287;262)解决方案。并将这一理想跟关于“民族权利”(作为“大一统国家的大一统立法”),关于同盟、“缔结和平”、“联盟”(Unionen)(III,273;189)等等的思考联系起来(参III,285:254;III,286以下:261;III,416:762)。

可是,如同康德借助那些关于理性的观念来论证他关于成立一个欧洲民族联邦并通过一个世界共和国缔造永恒和平这一目标——或者从那些观念中推导出此目标来作为一个假设——的做法一样,《欧罗巴》里的讲话人也想在理念中为政治奠基。为此,他选择了“一种新的、持续的教会”这一用语(III,524),以取代教皇制度和新教。除诺瓦利斯之外,曾经谈到过一种“新的教会”的作家,还有康德、施莱尔马赫和荷尔德林。但按康德(《纯粹理性批判界限内的宗教》,1793)的话来说,他们所指的,最初仅仅是在一种神性的道德立法前提下的各种人的联合。这个宗教用语,如同对待“新耶路撒冷将成为世界之首都的那个永恒和平的神圣时代”这一预言(III,524)一样,也可以从对“千禧年”神喻的借用和转义中得到解释。此中涉及的主要是一种世俗化,或者将人的自由跟对上帝的信仰相关联。在康德那里,结论就是一种哲学上的“千禧年主义”(Chiliasmus):上帝的超验性会在历史的终点处进入此岸,而这段历史则随之成为出现于尘世的一个千年帝国的史前史——从这一设想中产生了一个内在的进步和发展观。其指归就是:永恒的和平只能在一个同时只能是无限趋近的过程中实现。正如圣经中的上帝之国或者“不可见的教会”这一理念,这些目标设置蕴含着无限趋近的理由——它们都是假定。

就像梅尔(B 5:1985)指出的那样,康德这种哲学上的千禧年主义对于诺瓦利斯具有决定性意义。其乌托邦思想与柯尼斯堡的那位哲学家是联系在一起的,但他却没有亦步亦趋地因袭后者。《欧罗巴》的三段式历史观是以莱辛的《人类教育》(*Erziehung des Menschengeschlechts*,1780)为导向的。引人注目的首先是,较之于康德的不同之处,亦即语言上与千禧主义的更密切关系,因为,作者将“新的黄金时代”描述成“一个预言与奇迹般和疗救与慰藉性的、孕育着永恒生命的时代”,一个宛如“救世主”降

临的时代(III,520),它被描述为“上帝在尘世的统治”,并在“倾诉神赐的欢悦心情时充满甜蜜的虔诚”(III,523)。

这种对唯灵论的基督复归的修辞学表达,可以从诺瓦利斯的如下基本观念中得到解释:重新唤醒“宗教意义”,亦即一种精神上的更新,也就是“欧洲重生”的前提(III,575:153)。对这种“神圣革命”(III,493)的描述,如同诺瓦利斯在其《施勒格尔〈观念集〉眉批》(Randbemerkungen zu Friedrich Schlegels “Ideen”)中所言,不容任何人加以怀疑。此中关涉的不是旧的千禧主义,而是一种“新的”救世主,他将“以一千部分同时”(III,519)被迎接,关涉的是一个“复数意义上的救世主”(III,493)。在诺瓦利斯那里,也就是说,基督教的千禧主义也是在其象征意义上被接受的,以便指称浪漫派的精神,它在科学和艺术的发展中已经变得可见了,并且应当被移用于政治领域。在此基础上,诺瓦利斯所要求的那种新的、“可见的”教会也必将变得可以理解,或者它将不存在。

四、早期浪漫派的宗教:此处要求的,仍然明确无误地就是“基督教”(III,523)。《欧罗巴》的演讲者在对其历史的诠释过程中已经赋予了自己提出这一要求的合法性。因为他对新教书写原则的批判中隐含着如下诋毁:中世纪基督教和僧侣界对于圣经文本的处理更自由、更具有诗意——早期浪漫主义者诺瓦利斯本人此时也正是在这样做,当他从早期浪漫主义的视角出发解释圣经中的观念形态和修辞方法时。“真正的自由”(III,524)就在于其中——相对于神学上的正统观念并相对于一部著作,它却仅仅,正如在与莱辛的《人类教育》相关的意义上,是“宗教的一份粗糙、抽象的草稿”(III,512)。对定义权的这种要求的顶峰,就是那个对“基督教究竟是什么”这一问题的既简扼又极具挑衅性的规定:

> 基督教具有三重形态。其一是宗教的繁育因素,作为对所有宗教的愉悦感。其二是全部的中介性,作为对一切尘世事物的完全能力的信仰,成为永恒生命的面包和酒。其三就是对基督及其母亲、对圣徒们的信仰。无论你们选择其中哪一部分,还是三者全选,结果都是一样的,你们都将因此成为基督徒和一个唯一的、永恒的无比幸福的社区的成员(III,523)。

基督教的这种三重形态实际上涉及的是一种——借助于尘世事物的全部能力和全部宗教——对基督教的十分显著的扩张。于是乎,基督教

与其余宗教之间的界限也就随之被消解了，正如诺瓦利斯在写给尤斯特(Just)的信中所言，宗教是“一种普适的、能具有任何形态的世界宗教的象征性先兆”(1798 年 12 月 26 日;IV,272)。这一扩张从一开始就是《欧罗巴》的基础。其核心关联点就是那个“更高的意义”，它作为最高环节给“圣经—基督教—宗教”这一层级结构戴上了冠冕。

诺瓦利斯不仅在此处也在其《宗教歌曲》(*Geistliche Lieder*)和《夜颂》(*Hymmne an die Nacht*)等诗歌中言及的“社区”，指的是在给尤斯特信中并在其他断片中勾勒过的那个早期浪漫主义的唯灵论的未来宗教“社区”。他所指的宗教，是

> 一种在日常和政治行为中可以重新感受得到的基督教，它与 18 世纪末期的各种宗教团体的教会正统相反，能把社会整合能力跟对自由的保障结合起来。(B 5:1992,383)

后者在讲话结束之前再次得到了强调：“(新的)教会的本质”将是“真正的自由”(III,524)。在此视角下，中世纪早期基督教的宗教性质就成了早期浪漫主义中间宗教的象征性前兆。两者之间的一个重要的亲缘性在于：它们都想要使绝对事物作为理念之感性现象变得可以经验，并让这种经验发挥其效用。就此而言，关于中世纪的图像也许应具有证明功能。与古典派不同的是，诺瓦利斯并不以古代而是以基督教为支撑，并将其评判为历史上传承下来的内在性与超验性之分离(参 B 5:1992,386)。

在此过程中——不仅《欧罗巴》而且其他著作中也一样——关于抽象上帝的观念就退到了关于中间宗教的观念之后。其结果就是对宗教改革以前的天主教性质的那种独特描绘，它甚至只是附带提及耶稣，却全面突出了对圣母玛利亚、圣徒和圣物的崇拜。这一中间宗教也是对 1790 年代的宗教格局的一个回答：通过在意识上认为绝对事物的象征性实现并不意味着其实际在场，它传播了借助于超验性的精神自治。

从而也就不难理解，为何在《欧罗巴》里，“过去”虽然具有乌托邦的一切特征，却绝不是“未来”的目标图像，而是仅仅要让这一图像显得可信。大的主题乃是“成熟化”，亦即对主体自治的要求。新教会应当带来“真正的自由”——革命和新教都曾为之劳而无功地斗争过。在旧的黄金时代，根本谈不上什么自由，最重要的是“敬畏和顺从”(III,507)。这也许是与人类发展的特定阶段相对应的。在此阶段，除了极少数精英，

“对于这个美妙的国家而言,人类还是不成熟的,所受的教育还很不够”(III,509)——而成年的人类没有“真正的自由”是无法生存的。

诺瓦利斯为此曲解的教会对日心说世界图像的斗争,已经使中世纪文化的边界变得引人注目了。可以肯定:一方面,从讲话人的立场来看,对此反对的辩护是出于一种非机械论的物理学利益,涉及到人在宇宙的中心地位和知识对信仰的依附关系的脱离。另方面,这一斗争也表明,在新天文学中并不可以随意宣布什么,而是要依据特定的“发现”(III,508),亦即真相。因此,这个问题并不仅仅存在于知识中,而是至少已同样程度地存在于信仰问题上。于是可以说,中世纪所面临的任务是,为宗教性确立一种形式,这种形式要能整合新的知识(不光是天文学)。可这一任务没有完成,结果就产生了对于那个“更高意义”的一种“暂时的……文化危害”(III,509)。直到早期浪漫派产生,才随之出现了一种宗教性,它不仅与最新的科学和艺术进展处于关联之中,而且还自认为是它们的先锋。此外还有一个关于历史的概念,它正如“进步的、不断扩大的进化”这一表达所意指的那样,能够把对倒退和进步之同时性的经验,整合到“历史上的一个进步”这一观念中去,当然是一种无限的进步过程,它能把自己的位置理解为尚可继续被超越的“现今尚不能达到完善的事物,将会在未来的某次尝试中达到,或者通过再次尝试达到”(III,510)。

从而,《欧罗巴》就是一个对于叙述性虚构特别具有建设性的范例,并且在“寻找和建构本质,被寻找者”(III,521)这一双重表述中准确地把握了这种叙述性虚构。就历史哲学和乌托邦的关系(或者,就历史概念)而言,这意味着,诺瓦利斯对历史的设问是:历史能否提供关于一个处在未来的乌托邦状态的认识。只有这样的提问才使对于过去的一种真正理解成为可能,并且也只有按这种方式处理问题的历史学家,才可能是一个“真正的”亦即可信的预言者。此外对于后者而言,在当下时刻指出某些趋势,它们能使之显得适合作为一个新时代的“破晓时刻”。从而这种叙述性虚构也就并不意味着完全虚妄的臆想,而是一种对事实、阐释和乌托邦的限制。

在历史哲学领域,这样的虚构也并非毫无先例。结论最丰富的范例或可在卢梭的著作中找到。早在其《论人类不平等的起源》(*Discours sur l'origine de l'inégalité parmi les hommes*,1745)中,卢梭就勾画了一个人类历史的原初状态,在随后的一篇文章中则评判了分类史的内容,以便从中获得对当代进行批判的背景和对一个更好未来的描述。卢梭也曾致力于

达到历史的可信度，并倚重于同时代的民俗学，但他也跟诺瓦利斯一样明确表示，他的描述并不追求历史的事实性，只是一种虚构。人们也曾指责卢梭勾画的人类历史之以往时代的图像混淆了事实与想象。对此，这位思想家——他不能采用任何修辞艺术——并非完全无辜，他那些构想的针对未来的假设性特征在后来的作品中才产生了作用。

在《欧罗巴》里，为“进步、不断扩大的进化”提供基础并为过去与未来乌托邦之间的关联提供保障的那种东西，也是叙事性虚构的一部分：亦即对一种不可毁坏的“更高意义”的假设。这种东西同时是叙述的出发点和目标点，其存在最终以如下方式得到证明：使欧洲的历史作为这种“宗教意义”的一部历史变得可信。

诺瓦利斯也做到了这一点，其做法就是：他试图把欧洲的历史作为欧洲基督教自身的问题化过程来思考。在此思考中——在其《夜颂》里类比于夜与昼的关系、母亲与恋人的关系——天主教被视为“本源和反面的代表”（参见 Timm，B 5：1978a，116）。此中，“真正的全体”并非旧的天主教，而是那些“进步、不断进化的”东西，它们作为（als）进化仅仅在乌托邦的特殊领域才可认识（可虚构），并且反过来同时也支撑着乌托邦。

（译者为四川外语学院德语系讲师　四川大学文学院博士生）

思想史发微

从“狂言”到“微言”

——论龚自珍的经世思想与经今文学

周启荣

一

龚自珍的经世思想[①]的发展可分为前后两期。由一八一四年到一八一八年为前期。此期的思想主要以正面的批判方式及间接的讽刺方式表达。文体则多采史论和寓言，分析时弊，深入犀利，笔锋尖锐，自珍视之为“狂言”[②]。一八一八年中举人后，直至一八三九年自珍离开北京，正式脱离宦海，中历约廿年，属自珍经世思想的后期，大抵与其仕宦生涯相终始。此时期的经世思想，在表达形式上，主要透过经今文学家所用的方法，选择五经中的“微言”，发挥其经世“大义”。

自珍前期由“狂言”所表达的经世之理的思想，如《明良论》及《乙丙之际箸议》诸篇，基本上是对于社会、政治的问题加以批判。研究自珍思

---

① “经世思想”在本文中，仅指“经世之理”，即龚氏从经史中抽绎之经世原则。至于自珍关于“经世之术”的思想，前人研究者不少，兹不论及。“经世之理”及“经世之术”，在理论上均属于“经世之学”，但此三个观念彼此间的关系及其在传统思想中的演变极为复杂，有待日后另行撰文探讨。

② 《己亥杂诗》第十四首：“钟虚苍凉行色晚，狂言重起廿年喑。”见刘逸生《龚自珍己亥杂诗注》，中华书局，一九八〇年一版，页十四。《己亥杂诗》乃自珍一八三九年离开北京以后开始写的诗。这首诗谓“狂言重起廿年喑”，由一八三九年上推廿一年，取其约数为廿年即一八一八年。自珍视此年以前是他大发“狂言”的时期。此后他亦有不少“狂言”，但较前期已减少许多。以下凡引《己亥杂诗》，均指刘逸生的诗注。

想的学者多注意公羊学对自珍思想的影响。有些认为此期"狂言"中所表现的批判及激进倾向,与公羊学无关系[1]。另一些学者则认为后期的"微言"与早期的"狂言"皆公羊学所诱发[2]。惟对自珍的经世思想由"狂言"转变为"微言"的过程及其促成因素并无深入讨论。对此一思想转变的阶段不了解,会导致忽略和误解自珍后期所写的《五经大义终始论》及《宾宾》,错解他所欲发挥的大义。不明白此两篇文章所涵的微言大义,便弄不清自珍对清室的态度,对改革、革命两者之间的选择。

此外,研究自珍由前期的"狂言"经世转变为后期的"微言"经世,亦可使吾人对晚清经世思想的发展与经今文学的复兴两者的关系,有进一步的认识。限于篇幅,本文仅探讨自珍经世之理的思想的转变过程及其后期如何发挥"五经"的微言大义以经世,是以详于后期而略前期。早期

---

[1] 龚自珍全集,台北河洛出版社,一九七五年版。以下简称全集。是书前言认为《明良论》及《乙丙之际箸议》诸篇是自珍"最犀利"的议政文章,均作于廿八岁(一八一九年)以前,即从刘逢禄习公羊学以前。页五。

[2] 最近有两篇文章提出异议。一九八〇年,汤志钧在《龚自珍与经今文》(近代史研究,一九八〇年四月)一文中指出,《乙丙之际箸议》第九提到"春秋"及"三世",故不能说自珍的思想与公羊学毫无关系。按自珍确提到《春秋》及"三世",但他所说的"三世"非公羊学的"据乱"、"升平"、"太平",而是"治世"、"衰世"、"乱世",其次序由治而衰乱,非公羊学的由据乱而升平而太平。汤氏又提出一八一七年,自珍写了《江子屏所著书序》,其中引述公羊家言如"文家"、"质家"、"存三统",此充分证明自珍廿八岁前即已受公羊学影响。此条证据,陆宝千早在《龚自珍的社会政治学术思想》一文中已指出(中华文化复兴月刊,第十一卷,第三期,页七五七)。但在该书序中,自珍采用的是公羊学的详近略远的记载法,并未用以议政。谓自珍思想中,廿八岁以前已受公羊学的影响,此说可以成立,但若谓自珍廿八岁以前的议政思想由公羊学所诱发则无证据可资证明。此外,引用"存三统"、"文家"、"质家"亦不能证明自珍已对成为绝学的公羊学有系统及深入之研究。今文经学乃西汉学术主流,而当时《春秋》又为"五经"之"冠冕"(见钱穆,《孔子与春秋》,《两汉今古文经平议》,新亚研究所,一九五八年)。西汉春秋观念基本上是公羊学的,读《史记》、《汉书》,尤其是《太史公自序》、《楚元王传刘向传》、《董仲舒传》及《儒林传》皆必然接触公羊学。《汉书》是自珍家传之学(《己亥杂诗》第六十九首:"吾祖平生好孟坚",全集,页五一五;吴昌绶《龚自珍年谱》载自珍之父,丽正尝著《两汉书质疑》,见全集,页五九二),自珍推崇班固及刘向,而班刘的春秋观念亦是公羊学的(汉书卷卅六楚元王传卷卅、艺文志第十)。自珍廿八岁以前已透过史记、汉书而接触公羊学及经今文学,殆无疑问,但接触与专门研究之间仍有很大的距离,若久成为绝学的公羊学可无师自通,则自珍何必在一八一九年始从刘逢禄习《公羊》?吴昌绶"年谱"在同年下记曰:"既治西京之学,文章亦渊懿朴茂,雅何匡、刘,推究治学本原,深明周以前家法,其所造述,益深窈简核,但举大谊,不为卮词矣。"(全集,页六〇三)可知自珍专治《公羊》始于一八一九年而正式以公羊学议政则更迟至一八二三(详下)。一九八〇年,卢兴基写了一篇《龚自珍与公羊三世说》的文章(中国哲学,第四辑),认为自珍少年所作的《尊隐》中的"三时"是脱胎董仲舒何休的公羊学,然两者的关系缺乏充足的证据,故只能视为一推测而已。

的文章如《明良论》、《平均篇》、《乙丙之际箸议》,除比较前后期思想的同异而牵涉论及外,不作详细讨论。

二

自珍生于士宦背景浓厚的龚氏家族。祖父、父亲皆位至高官[1]。过庭之教,耳提面命,早已使自珍认同其祖、父的仕宦事业,读书致仕确然成为其努力的目标。但入仕对自珍来说,不仅是一种谋生安家的职业,而是含有生命的价值,需要贯注全部生命精神的终身事业。早在廿一岁那一年,自珍尝赋诗自言其对出仕的看法。他说:"屠狗功名,雕龙文卷,岂是平生意?"[2]他另有更高的志向,自谓"匪但求荣仕,有高千载心,为本朝瑰玮"[3]。自珍鄙视以入仕为富贵利禄的手段,不屑于屠狗功名。在自珍求仕的背后实有一强烈的经世济民宏愿存在,希望成为像夔皋那样的名臣助人主治国[4]。

自珍夙慧早成,对其所处的时代,衰乱的征兆,观察入微而忧心忡忡,自期入仕乃所以"澄清"天下,兴利除弊。自谓"少年揽辔澄清意"[5]。读王安石上宋仁宗书,心慕其人,手录九遍,"慨然有经世之志"[6]。有经世之志必究心经世之学,经世之学不出经史。但自珍时值乾嘉考据学强弩之末,经学仍未摆脱训诂、校雠等琐屑之术,偏近纯学术性的研究而不切实用,此或为自珍早年嗜史籍而略经学的原因之一。是以其最早的政论文章均采史论或寓言的形式表达[7]。

一八一四年,嘉庆十九年,自珍年廿三作《明良论》四篇,直接批评清廷对士大夫的不当,痛陈官僚制度的毛病。其大旨在指斥官俸过薄、人君

---

① "年谱",全集,页五八九—九二。

② 怀人馆词之湘月,全集,页五六五。

③ 《自春徂秋杂诗》,全集,页四八七。

④ 《己亥杂诗》第十五首云:"许身何必定夔皋,简要论通已足豪",页一六。自珍晚年出都时虽谓不必许身为名臣,但这只是经过少年、中年以至出都前的努力,失败后始有的"觉悟",但事实上亦只是自珍聊以自慰之词而已。段玉裁早在一八一三年自珍廿二岁时,即已劝其"努力为名臣","年谱",全集,页五九七—九八。

⑤ 《己亥杂诗》第一〇七首,页一五〇。此为晚年追述。

⑥ 《定盦先生年谱外纪》,张祖廉纂。全集,页六三三。

⑦ 《明良论》虽引"五经"文,然亦视之为史事,而其立论亦不基于经文的权威。第四篇虽谓:"治天下之书,莫尚于六经",但该文未引任何"五经"文字。全集,页二九—三六。

遇大臣无礼、晋升之法不能得材、大臣无权,处处受束缚。其行文坦率不避,措词愤激。他的外祖段玉裁评其文谓:"四论皆古方也,而中今病,岂必别制一新方哉?"[①]自珍的"医方",事实上并不激进,段氏谓古方得其宝。然对于那些固执的权贵及仍活在乾隆文字狱余悸之下的士大夫,自珍的坦率措辞却是大胆的"狂言"。

其后两年中(乙亥、丙子),自珍先后写成《乙丙之际箸议》廿五篇,后自删汰过半,今仅存十一篇[②]。虽经芟削,现存的仍有不少"狂言",对时政明批暗讽,尤以第七篇,别题为《劝豫》一文,更暗指清廷拘执祖法,若不思更法,将有他姓兴起,取其天下而改革之。其中"天何不乐一姓耶?鬼何必不享一姓耶?"[③]对满清固执守旧的王公大人来说,这些言辞不啻是大逆不道的妖言,可视为蓄意谋反,比"狂言"更为叛逆当诛。

《明良论》四篇及《乙丙之际箸议》诸篇均属自珍的"狂言"或"雄谈",皆有触忤龙颜,招致杀身之祸的可能[④]。自珍所发的"狂言",不论诗文,实为其对当时社会、政治的弊病的大胆揭露及批评,乃出于其欲有所"澄清"天下之志,出于其优时忧国之心,如骨鲠在喉,不吐不快,非骄情乱发怪论以罵声钓世。他撰写的批判文章目的是要开解清廷。如《乙丙之际箸议》第七文末所言:"非为黄帝以来六七姓括言之也,为一姓劝豫也。"此篇又别题为《劝豫》[⑤]。目的虽为劝戒清廷,然其笔锋过于尖锐,揭的疮疤太大,以致触犯时贵,不但收不到劝豫的效果,加以其个性豪迈,不拘世俗习尚,反被目为"狂生"[⑥]。自珍非不知"狂言"不利于其实现改革

---

① 段氏评语附于《明良论》四后,同上,页三六。

② 《乙丙之际箸议》,又名《塾议》,今存仅十篇,第二、四、五、八、十至十五、廿一至廿四不存,当为自珍所删。据《己卯杂诗》之一云:"常州庄四(绶甲)能怜我,劝我狂删乙丙书",全集,页四四一。

③ 全集,页六。

④ 一八二五年,自珍赋《咏史》一首云:"避席畏闻文字狱,著书都为稻粱谋。"全集,而四七一。又《己亥杂诗》第十五首云:"读到嬴刘伤骨事,误渠毕竟是錐刀。"页一六。两诗虽分别作于一八二五及晚年,然自珍少闻掌故,嗜本朝史事,对乾隆及以前的文字狱,必了如指掌。魏源为自珍挚友,当致书诫其"不择言之病",以为"于明哲保身之义恐有悖"。原出姚永朴《旧闻随笔》,卷三,页十七上。见引于王家俭,《魏源年谱》,页七七,台湾中央研究院近代史研究所专刊二一(一九六七)。

⑤ 全集,页六。

⑥ 有关自珍非俗世惯见的行为,参见魏源之子所撰的《羽山琈民逸事》,"古学龙刊"第一集,第十三册。又王化元,《龚自珍思想笔谈》,中华文史论丛第七辑,一九七八年,页一一二一四。

的抱负,然感之深,言之切,尝谓:

> 欲为平易近人诗,下笔清深不自持。
> 洗尽狂名消尽想,本无一字是吾师[①]。

赋诗作文皆不能直接有补于世,必先取得功名,进入清廷的领导中心,取得参予施政发言的权位,始能有机会切实及有效地实现改革。此为自珍参加科举而急于入仕的原因之一[②]。

三

一八一八年,戊寅,自珍第三次应乡试,中式第四名举人。清制,举人可参加会试,亦可经铨选做官,皆为仕宦生涯的开始。自此以后,自珍的"狂言"渐减[③]。晚年追述此事云:"先生宦后雄谈减"[④]。中式举人象征自珍仕宦的起点,同时增加其实现经世抱负的希望。然此仅为其减少"狂言"的原因之一。同年有两件事足以影响自珍经世思想的发展,使自珍少发"狂言",转而兼用另一种方式表达其思想。

在众多的前辈学者中,自珍对姚学塽(一七六六—一八二六)特别敬佩[⑤]。一八一八年,自珍携功令文见姚氏,姚氏表示其学问与志趣皆不在功令文。自珍遂自烧功令文二千篇,以示不再虚耗光阴于无用的"雕龙文卷"[⑥]。自珍外祖段玉裁早在五年前已训勉其读有用之经史,然自珍似

---

① 《己卯杂诗》之一,全集,页四四二。

② 自珍急于入仕之情见于晚年《己亥杂诗》第十三首:"出事公卿溯戊寅,云烟万态马蹄湮,当年筮仕还嫌晚,已哭同朝三百人。"筮仕指一八二〇年筮得内阁中书一事。

③ 《己亥杂诗》第十四首。

④ 同上第七首,页七。又第十三首云:"出事公卿溯戊寅",即一八一八年。

⑤ 姚学塽为时人推服,学行兼长。魏源尝撰《归安姚先生传》推崇备至,云:"有先生而制义始有功于经",又"经义湛深",为人"由狷入中行,以敬存诚……虽文人豪士傲睨自负者,语及先生无不心服无间言"。魏源尝欲执弟子礼,辞不受。《魏源全集》(中华书局,一九七六年),页三五八。姚氏卒,自珍父丽正予其治丧之事,知自珍父亦深敬重之。(见《清儒学案》,卷一百二十四《镜塘学案》)。一八二三年自珍约好友王昙龄共访姚氏,亟欲推介二人相识。全集,页四六九—四七〇。自珍对姚氏意见极为尊重,又见于《陈硕甫所著书序》,全集,页一九五——九六。

⑥ 姚氏对自珍决心放弃功令文的影响很大。"全集"中有一篇《述思古子议》,批评功令文无用,议改行射策。该文未详年月,然若写于一八一八年以前,则姚氏的意思为自珍放弃功令文的重要助缘;若作于一八一八年或之后,则姚氏的意见更是直接导致自珍放弃功令文的主因。

一直未对经学发生浓厚兴趣[①]。史学则自少已嗜习,早期的《明良论》、《乙丙之际箸议》、《尊隐》、《平均篇》、《保甲正名》、《地丁正名》,无一属于经学,类皆史论、掌故及寓言式的文章。但嘉庆廿三年,自珍渐对经学发生兴趣。此乃自珍经世思想转变的关键性事件。

嘉庆廿三年,即一八一八年,庄绶甲(一七七八——八二八)馆于自珍家。庄氏且为其述庄存与(一七一九——七八八)的言行。武进庄存与,绶甲的祖父,为晚清常州今文学及公羊学的开山[②]。后四年,自珍为其撰《礼部侍郎庄公神道碑铭》,推崇备至,庄存与所以受自珍推服的原因殆为:

> 卿大夫能以学术开帝者,下究乎群士,俾知今古之故,其泽五世十世;学足以开天下,自韬污受不学之名,为有所权缓亟轻重,以求其实之阴济天下,其泽将不惟十世……其人之难,或百年而一有,或千载而不一有,亦或百年数数有。

自珍佩服庄存与能"以学术开帝",而同时"自韬污受不学之名","其实之阴济天下"[③]。庄氏一生仕宦不出乾隆一朝,自珍在《神道碑铭》中轻轻点出存与所处的时代:

> 方是时,国家累叶富厚,主上神武,大臣皆自审愚贱,才智不及主上万一。

---

① "年谱",嘉庆十八年,全集,页五九八。一八二三年以前,自珍并无有关经学的著作。

② 梁启超,《清代学术概论》,一九二一年初版,台湾一九七二年版,页一二一;钱穆,《中国近三百年学术史》,下册,一九三七年初版,台湾一九五七年商务印书馆版,页五二三(以下简称学术史。);侯外卢,《近三百年思想学说史》,下册,上海生活书店,一九四七年,页五九九(以下简称学说史);陆宝千,《清代思想史》,台北广文书局,一九七八年,页二二三。

③ 钱穆,《学术史》对庄存与的学术评价甚低,谓其不能如"乾嘉之笃实,又不能效宋明儒寻求义理于语言文字之外,而徒牵缀古经籍以为说……",页五二五。钱氏从学术史之立场批评庄氏,固属平允,惟不能从思想史的立场了解庄氏经学所以经世之用心。刘逸生,《己亥杂诗注》认为庄氏公羊学属纯学术性,此不细读自珍撰庄氏"神道碑"所致。页六。汤志钧在《清代今文学的复兴》一文中指出庄存与以至刘逢禄的公羊学,旨在强调大一统,维护封建专制、"仰承皇帝的意旨"(中国史研究,一九八〇年二月,页一五九)。庄、刘强调大一统是事实,但仅以庄氏而言,谓其仰承皇帝的意旨则非,否则自珍以推崇其经学为"阴济天下"?

自珍之意实暗指乾隆，乾纲独断，大臣均不敢稍逆其意，事事唯乾隆马首是瞻，不求有所补益，但求无过，否则难免《明良论》中所谓："朝见而免冠，夕见而免冠"之辱[1]。是时，庄存与

> 自愿以儒臣遭世极盛……终不能有所补益时务，以负庥隆之期，自语曰：辨古籍真伪，为术浅且近者也；且天下学童尽明之矣，魁硕当弗复言。古籍坠湮十之八，颇借伪书存者十之二。帝胄天孙，不能旁览杂氏，惟赖幼习五经之简，长以通于治天下。[2]

存与非不能"补益时务"，不可也。乾隆尝斥以天下治乱为己任的宰相为无君[3]。大臣安敢言经世？然存与所见多胸所弗是，欲求暗中救正。"阴济"之法，自非"为术浅且近"的训诂考据可以胜任，而是从为古籍中剔取：

> 圣人之真言，言尤痀痒关后世，宜贬须臾之道，以授肄业者。[4]

所谓肄业者，乃"帝胄天孙"，皆"不能旁览杂氏，惟幼赖习五经之简，长以通于治天下"。存与思从满清皇孙子弟的教育人手，借经学之传授以训戒培养，使日后成为贤君明主。对于时君神武的乾隆又如何劝戒？"碑铭"云存与

> 欲以借授古今之事势，退直上书房，日著书，曰《尚书既见》如干卷，数数称禹汉、虺诰、伊训……

《尚书既见》之作，乃所以求能"以学术开帝"，故书中多所发挥，非如

---

① 据马起华研究高宗一朝的弹劾案显示，乾隆六十年间竟有四千六百余宗，平均一年七十六宗以上，每月不下六宗(《清高宗朝之弹劾案》，台北华冈出版部，一九七四，页二)。自珍《明良论》四所言："部臣工于综核，吏部之议群臣，都察院之议吏部也，靡月不有"，殆非夸大之言(全集，页三五)。

② 《资政大夫礼部侍郎武进庄公神道碑铭》，全集，页一四二。

③ 《乾隆御制书程颐论经筵劄子》后有云："夫用宰相者，非人君其谁乎？……且使为宰相者，居然以天下之治乱为己任，而目无其君，此尤大不可也。"见引于钱穆，《学术史》自序。

④ 《资政大夫礼部侍郎武进庄公神道碑铭》，全集，页一四二。

乾嘉经学之专事校雠考证,是以其书"颇为承学者诟病"[1],无怪阮元皇清经解亦不收。

庄氏著作用意隐晦不明,即:

> 史氏不能推其迹,门生、学徒、愚子姓不能宣其道。[2]

自珍所以能了解庄氏经学的幽隐微言,乃透过其孙绶甲之口述,然绶甲亦只能"为书测君志"[3]。可见其言之隐微。"碑文"后自珍按语云:

> 嘉庆戊寅,庄君绶甲馆予家,一夕为予言其祖事行之美;且曰碑文未具……明日绶以为请。越己卯之京师,识公之外孙宋翔凤,翔凤则为予推测公志如此……

绶甲于嘉庆廿三年为自珍述庄存与以经学开帝,请代撰碑文,自珍迟至四年后始动笔,或其初不尽信绶甲所"推测"者为事实,故于一八一九年入京识宋翔凤(一七七六——八六〇)后,又请其再推测存与经学的用心。自珍数用"推测"一辞,故知庄氏的经学著意必极隐晦,非绶甲及翔凤为其推开不能明也。同年,自珍始从刘逢禄(一七七六——八二九)习公羊春秋。逢禄师事存与至述祖(一七五一——八一六),尽传其家学[4]。

自珍对经今文学的兴趣,自非因时流所尚,更非因其有助于仕进。由上述之事可知,自珍一八一九年入京会试下第后,从刘逢禄受公羊春秋实非偶然突发之事,实先受庄存与以"学术开帝"及"阴济天下"的榜样所诱发[5]。此外,有一点须特别注意[6]。自珍推崇庄存与是他的《尚书既见》,碑文中并无提及公羊学及其《春秋正辞》、《春秋举例》和《春秋要指》。

---

① 《资政大夫礼部侍郎武进庄公神道碑铭》,全集,页一四二。

② 《资政大夫礼部侍郎武进庄公神道碑铭》,全集,页一四二。

③ 《资政大夫礼部侍郎武进庄公神道碑铭》,全集,页一四二。

④ 《清儒学案》第七十四《方耕学案》,附刘逢禄学案,卷七十五,页1a。历代学案第一期书,杨家骆编,一九六二年世界书局。

⑤ 过去研究龚自珍受今文学影响的学者,多径从一八一九年自珍从刘逢禄习《公羊春秋》开始。并无注意庄绶甲所述庄存与的行事对自珍的影响,直至最近始有学者提出。汤志钧,《龚自珍与经今文》,页二三八;卢兴基,《龚自珍与公羊三世说》,页三六七。

⑥ 庄氏《春秋正辞》十一卷、《春秋举例》一卷及《春秋要指》一卷,皆为发挥《春秋》微言大义的著作,见《味经斋遗书》,一八八二年,阳湖庄氏藏板。

自珍虽从刘逢禄习《公羊春秋》,但他对经今文学的兴趣却是由庄存与发挥"古文尚书"的微言大义所诱发的。一般研究晚清今文学的复兴,多推溯至庄存与,但却没有注意庄氏意用今文学家通经致用的精神来发挥"古文尚书"的微言大义!

庄存与的通经致用精神及以学术开帝,寓大义于微言的方法能够吸引自珍的原因,亦可从自珍的思想中寻求。自珍少年得意之作《尊隐》一文中自比为"之民",而"之民"的行事语言过于隐晦,有待后来史家钩沉始能显明,但亦非一般平庸史家可以胜任,因"之民":

> 其声无声,其行无名,大忧无蹊辙,大患无畔涯,大傲若折,大瘁若息,居之无形,光景煜爚,捕之杳冥,后史氏欲求之,七反而无所睹也。[1]

自珍此处所欲言,其晦隐至极,以至史家"七反而无所睹",与自珍在存与"神道碑"中谓"史氏不能推其迹……谓之史之大隐"何其相似[2]。自珍在存与"神道碑"所强调的"史之大隐",实即其本人所欲表达者。不同之处在于庄氏借经学发挥微言,而自珍用史论、寓言表达难言而不能不言的思想[3]。

廿八岁前,即从刘逢禄习《公羊春秋》以前,自珍已接触经今文学及公羊学。在一八一七年的江子屏所著书序中,已见"存三统"、"文家"、"质家"的公羊学概念[4]。但必须指出经今文学乃西汉学术之主流,而《春秋》又为五经之冠冕[5],读《史记》、《汉书》者不可能不接触经今文学及《公羊春秋》,尤其脍炙人口的《太史公自序》、《汉书》《楚元王传》附《刘向传》及《董仲舒传》。《汉书》为自珍家传之学,班固尤为自珍所推重[6]。

---

① 全集,页八八。

② 全集,页一四一。

③ 自珍对于表达其"难言"的方法乃刻意营造,费尽心思。有一首诗最能道出他的心声诗云:"第一欲言者,古来难明言。姑将谲言之,未言声又吞。不求鬼神谅,矧向生人道?东云露一鳞,西云露一爪;与其见鳞爪,何如鳞爪无?况凡所云云,又鳞爪之余。……"《丁亥杂诗》之一,全集,页四八八。

④ 全集,页一九三—一九四。

⑤ 钱穆,《孔子与春秋》一文,收于《两汉今古文经平议》,一九五八年,新亚研究所。

⑥ 《已亥杂诗》第六十九首云:"吾祖平生好孟坚",自注谓其祖匏伯批校汉书。

班固虽习经古文学，然其对《春秋》的观念则仍是公羊学的[1]。是以自珍在一八一九年以前已透过《史记》及《汉书》而接触经今文学及公羊学，殆无疑问，亦有在文章中引用一些公羊学的概念，但没有应用公羊学特有方法，发挥经籍中的微言大义以论政，对《公羊传》亦无系统及深入的研究，否则何以一八一九年始从刘逢禄习《公羊春秋》？且公羊学久成绝学，无师承或家传之启导，实难通透[2]。

自珍虽自一八一九年始从刘逢禄习《公羊春秋》，然其对经今文学的微言大义方法及通经致用的精神先已由庄存与的经学所诱发。此事又适逢自珍中式举人，开始踏入仕途，实现经世改革的希望亦随之而增加。同年，姚学塽反对自珍研习功令文，直接推动自珍专心经史有用之学。这三件事间接直接地促成自珍的经世思想由前期的"狂言"表达方式转而兼用"微言"的表达方式。前期亦恰为未入仕，卅岁以前，约一八二〇年代以前，后期则与仕宦相终始，约二十年，至一八三九年出都为止。

四

一八二〇年，自珍会试下第，筮得内阁中书，欣喜异常，秋戒为诗[3]。又撰写《东南罢番舶议》及《西域置行省议》，两篇均为自珍最重要的经世实务文章。

自从刘逢禄习《公羊春秋》后三年内，自珍并无有关《公羊春秋》或经学的著作。一八二二年始为庄存与撰"神道碑"。明年写成《五经大义终始论暨答问》九篇，可算是自珍正式以经学为题的首篇文章，亦是首次运用今文学家发挥经文大义的方法，把《公羊》三世与《尚书》、《洪范》八政结合而成的微言。究竟自珍希望发挥什么微言大义？

《五经大义终始论》的题目已概括其篇中大旨。大义指纲领，终始即全部、完整之意，故该文所论即为"五经"所涵载的完整大旨或纲领。篇首先引孔子"一以贯之"之语，又引"有始有卒，其惟圣人乎？"，认为圣王治天下必贯彻始终。

---

① 《汉书》卷卅，《艺文志》第十谓孔子之春秋"有所褒讳贬损，不可书见"。又卷卅六《楚元王传刘向传》。

② 陆宝千，《清代公羊学之演变》，《清代思想史》，页二二一—二二二。

③ 年谱，嘉庆廿五年，全集，页六〇三。

> 圣人之道，本天人之际，胪幽明之序，始乎饮食，中乎制作，终乎闻性与天道。[1]

"五经"的纲领即由饮食始，继之以制作而终于闻性与天道。有能尽此饮食、制作、闻性与天道者为圣人。自珍下引《易经》序卦、"雅诗"、"礼"以证明诸经皆有言饮食为本，而帝王肖天，乃人中之至聪明者，"聪明孰为大？能始饮食民者也"，故凡为帝王，基本的责任即在为民提供饮食，此种责任不论据乱、升平或太平均为帝王最基本的职责，乃帝王之道的开始，是以《五经大义终始论答问一》曰："食货者，据乱而作。"公羊学家分历史阶段为三世：据乱、升平、太平。据乱世为三世之最下，自珍以食货配据乱世，即要求帝王在最坏的时代中，仍须为民提供饮食。

进入升平世以后，人君又有教民祭礼的责任。

> 惟祭乃立宗，非祭则宗不显明。是故公刘教民祭，而豳国之民，无不尊其宗者，其后支者，大宗无不收群宗者。[2]

自珍向重宗法，同年有《农宗篇》之作，此处谓帝王须教民祭宗，宗祭而后宗尊，宗尊自然族团结，此与《农宗篇》所论合。

祭礼而外，帝王尚要为升平世制作置官守，故"答问一"又谓："司徒、司寇、司空治升平之事。"祀及置官即"中乎制作"的阶段。任官必先求士，故又曰：

> 圣者曰：吾视天地，过高山大川，朝天下之众，察其耳目心思，辨佞之雄长，而户征其辞，使我不得独为神圣……爰是命士也，命师也，命儒也……谨求之礼，古者明天子之在位也，必偏知天下良士之数……良士，国之金玉异物也。

强调良士对国家的重要及要求人君对士之优礼乃《明良论》四篇的主旨，自珍列之为升平世，人君应有之职守。祀、司徒、司寇、司空是《洪范》八政中的第三、四、五、六项，自珍亦列为升平之事。

---

1 《五经大义终始论》，全集，页四一。

2 《五经大义终始论》，全集，页四二。

升平世以后即进入三世的最理想阶段——太平世，自珍以八政最后的宾、师为帝王在太平世所应做之事。“答问一”云：

宾师乃文致太平之事，孔子之法，箕子之法。

宾、师何以为太平之事，《五经大义终始论》云：

宾师得而彝伦序也……其在记曰：君子曰德，德成而教尊，教尊而官正，官正而国治矣……宾师亲则有德矣，诚约彝伦之极，完神人之庆也……无政之曰阙，政不中之曰不序；阙且不序，中国必有不安矣。[1]

有宾师即有合乎中道的政治，始进“彝伦之极”。此当属“闻性与天道”之最终阶段。自珍又以《春秋》、《公羊传》的理论说明太平世人君所应作之事，谓：

求之春秋，则是存三统，内夷狄，讥二名，大端将致，则和乐可兴而太平之祭作也。[2]

前段言宾、师为文致太平之事，此段则谓“求之春秋则是存三统”，但宾、师与三统的关系如何？自珍未说明，而更重要的问题，即宾的身份，在《五经大义终始论》中亦未明确交待。惟“答问九”云：

夫宾师，八政之最后者也。士礼十七篇，纯太平之言也。

可知宾、师指士而言。又升平世已设官任士，太平世的师、儒固可以序“彝伦”，但“宾”之职守为何？良士固可以任司徒、司空、司寇、师、儒，然可以称宾？据郑康成对《洪范》八政的注解：

---

① 《五经大义终始论》，全集，页四四。
② 《五经大义终始论》，全集，页四四。

宾，掌诸侯、朝觐之官，周礼大行人也。[1]

若依汉人的了解，宾即为职官之一，犹周礼之大行人。但自珍以宾师配太平世，并非袭用汉人对宾所予的意义，而是另赋予一特别意义。若用汉人义，则何以言"宾师亲"？甚至"师"字，自珍亦非承用汉人义。郑康成注解"师"字谓：

师，掌军旅之官，若大司马也。

若用汉人义，则军旅配太平世，似乎不通[2]。若谓有师旅之保护，故能太平，然则据乱升平之世岂不必军旅保卫？以军旅配据乱世，则较合理。从自珍使用"师"字的上下文言之，则师当作师傅、老师、师儒解。自珍不是说"宾师得而彝伦序"吗？此处"宾、师"二字皆连同"德"、"教"并举，可知自珍所谓师不作军旅解。此外自珍又强调"太平必文致[3]，既文致太平，岂又有以军旅之事为帝王之太平事业，如此矛盾？

《五经大义终始论》中"宾、师"之义非汉人对《洪范》八政注解所用者，可以断言。"师"字作师傅、师儒解亦极合文理，但"宾"的具体意义则无明确说明。"宾、师"与"三统"的关系如何？"三统"指的是什么？此等问题必须待分析《古史钩沉论》之后始能一一解答。

《五经大义终始论暨答问》有几点很重要而又为一般学者所忽略的。首先，自珍虽用《公羊》三世配《洪范》八政，然其重点却在太平世[4]，故"答问七"特别提出：

宋明山林偏僻士，多言夷夏之防，比附春秋，不知春秋者也。春秋所见世，吴楚进矣。……圣无外，天亦无外者也。

---

① 孙星衍，《尚书今古文注疏》，卷十二，台湾商务印书馆，一九六七年，页一二二。

② 孙星衍，《尚书今古文注疏》，卷十二，台湾商务印书馆，一九六七年，页一二二。

③ 《五经大义终始答问》第六，全集，页四八。

④ 陆宝千已注意宋翔凤及自珍均重太平世，（《清代思想史》，页二四一一四二），但陆氏另一篇文章《龚自珍的社会政治学术思想》，却谓《五经大义终始论》的"真正用意乃政治应以民生为重"，而非以太平世之宾师为重点（中华文化复兴月刊，十一卷，三期，一九七八年，页七四一五）。

此处显谓孔子虽言三世，实重所见世，即太平世，故内夷狄，所谓“太平大一统”。

第二，《五经大义终始论暨答问》实以公羊学之据乱、升平、太平三世及《尚书》、《洪范》八政为骨干。《公羊》三世的重要，学者多能言之，但《洪范》对自珍的影响则鲜有人注意。自珍对《洪范》及“箕子”早有浓厚兴趣，至晚年不改[1]。自珍虽用《公羊》三世，然其具体内容却为《洪范》八政。三世只是形式上的时间区分，而其内容则极重要。

《五经大义终始论》主要绕环两大问题而展开：民生及士的问题。自珍对这些问题的关注早见于《明良论》、《乙丙之际箸议》一、十六、十九及《平均篇》等篇。自珍在《五经大义终始论》中所选择的“微言”而发挥的“大义”实与其较早的经世思想一脉相承。不同者是自珍是以经学的方式，将民食及士的问题以至宗法的问题组成《公羊》三世系统中的具体内容。

第三，自珍在《五经大义终始论》中对《洪范》、“箕子”的观念异于前期。《明良论》一引《洪范》五福，《五经大义终始论》亦有“书有五福”之语，但八政配三世乃全篇的基石，《洪范》由五福而转而强调八政。《洪范》相传为箕子所作。《乙丙之际箸议》第十七提及箕子。自珍反对西汉大臣：

借天象传古义，以交相儆。厥意虽美，不得阑入孔氏家法。

主张“后之择言者”，“载笔治历，守‘春秋’，言咎征，守‘箕子’”。[2]“咎征”见于《洪范》。班固《汉书》《楚元王传》、《刘向传》云：

---

① 一八三八年，自珍出都前一年，在《拟上今主言表》中解释其义例时云：“首满洲，尊王也，胪十八行省，大一统也。”（全集，页三〇八）自珍对大一统特别敏感，亦非无由。雍正将曾静的供词及其反驳曾氏以春秋夷夏之防之义而当反满。雍正强调大一统，以礼乐而不以种族分辨夷狄。后竟编纂为《大义觉迷录》，颁行天下（《康雍乾间文字之狱》，《清史集腋》，广文书局，一九七二年，三二七一六〇）。自珍少习掌故，对此轰动一时之文字狱岂有不知。《五经大义终始论》答问六、七、九皆专言太平之事，即大一统之事。自珍当然重视民生，但食货只是人主基本的责任，故配据乱世，然到了升平、太平世，此已不足，否则自珍不必提详叙司徒、司寇、司空及宾师之事。观“答问”所论，自珍所重在升平、太平二世，而非据乱世。

② 《乙丙之际箸议》第十七，全集，页九。《洪范》相传为箕子所作。自珍重视箕子及《洪范》早在《明良论》一已引《洪范》，称箕子。晚年《送钦差大臣侯官林公序》亦重复箕子《洪范》八政以食货为本。

(刘)向见《尚书》《洪范》,箕子为武王陈五行阴阳休咎之应……[1]

自珍在《乙丙》十七一文中所着眼的箕子法,属以"咎征"儆人君之法[2]。但到了《五经大义终始论》,箕子法变为"宾师文致太平"。此转变显示自珍认为在儆戒人君的效果方面,箕子"咎征"法不及箕子"宾师文致太平"法。

以《公羊》三世配《洪范》八政,非本于公羊学的家法,亦非承传刘逢禄《公羊春秋》的说法[3]。今文学家及公羊家对"五经"并无统一的解释方法,西汉如是[4],晚清如是[5],全视乎个人心中所欲解决的问题。用何种"微言",发挥哪种大义,更极具弹性,并无标准,否则以五经有限的义例,如何通后世无数之事,安能通经致用?

自珍以宾、师配太平世,除了发挥帝王先重民主,次及优礼士官外,以宾、师配太平世,在现实上,有何意义?而宾、三统的具体内容为何?两者之间具何种关系,此等问题到了一八二五年,自珍撰写《古史钩沉论》时始得到解决。

---

① 《汉书》卷卅六。

② 自珍反对刘向用阴阳五行及灾异儆人君。全集有"非五行传",谓刘向"有大功、有大罪。功在七略,罪在五民传"。又曰:"说《洪范》庶征传,不得曰五行传。"该文撰年月不详,但反对以五行传会《洪范》与《乙丙之际箸论》相同。一八一七年致书江藩,反对以清代经学为汉学,其中一个原因为"汉人谬以裨灶、梓慎之言为经,因以汩陈五行,矫诬上帝为说经,大易《洪范》体无完肤,虽刘向亦不免,以及东京内学,本朝何尝有此恶习?"。全集,页三四七。

③ 刘逢禄公羊学,多依何休解诂。其"春秋公羊经何氏释例"云:"传春秋者,言人人殊……赖有何邵公,修学卓识,审决白黑,而定寻董胡之绪,补颜之阙……"(《刘礼部集》,一八三〇年,卷三,页二二 a—二二 b。自珍对何休的评价在班固之下。《己亥杂诗》第七十云:"解道何休逊班固",页一〇二。)

④ 阮芝生在《从公羊学论春秋的性质》中引蒙文通《经学抉原》谓:董仲舒、何休对汉统"一言赤统,一言黑统",而今文家因对灾异谶纬的态度不同,解释经文亦复不同。(国立台湾大学文学院,一九六九年,页一三。李伟泰亦指出两汉今文家的经说,有平实有荒诞。《两汉尚书学及其对当时政治的影响》,国立台湾大学文学院,一九七六年,页九七。)

⑤ Benjamin H. Elman, "The Hsüeh-Hai T'ang and the Rise of New Text Scholarship in Canton", Ch'ing-Shih wen-Ti,(清史问题)第四卷二期,一九七九年十二月,页七〇。艾氏谓晚清今文学家在康有为之前,对五经的解说并无一系统的看法。事实上,即就常州学派内部对公羊学的研究在重点上和方法上都不一致。参见孙海波,《庄方耕学记》,中国近三百年学术思想论集,香港崇文书店,一九七一年,页一三四—一三六。

五

《五经大义终始论暨答问》完成于一八二三年七月之前。自珍七月丧母，居忧，停止写作年余，惟寄情内典，聊慰失恃之痛，个人之志愿及经世问题皆置之不顾[1]。然自珍非真能忘却经济之志。越一年，赋《咏史》一首云：

避席畏闻文字狱，著书都为稻粱谋。

是年，撰《古史钩沉论》七千言[2]。自珍经过一年多的沉默，又再操觚为“稻粱”著书。

《古史钩沉论》现存四篇，据《定盦文集补编》，第一、三、四原分别题为《观耻》、《志写定群经》、《宾宾》。第二编又题《尊史二》[3]。通观四篇所论，似原各自为篇，不相连属。第一编《观耻》之大旨责霸天下之君仇忌天下士，又屈辱之而去其羞耻之心，然一旦有事，则又责士之无耻。是篇所论大意与《明良论》二相仿。第三篇《志写定群经》说明何以不能写定群经的原因。第二编《尊史二》与《宾宾》所论相关较密。以下主要分析《宾宾》而兼引《尊史二》，借以解决《五经大义终始论》的问题。

过去研究龚自珍思想的学者，分析《宾宾》一文的大旨，多只从尊史方面着眼，无取《五经大义终始论》并论者[4]。此种对《宾宾》一文作孤立处理的结果即为误解《宾宾》一文中自珍所欲发挥的微言大义。《宾宾》

---

① 自珍丧母后，只读佛经，并舍净财，助刊“圆觉经略疏”二卷，为其母作功德。见“全集”《助刊圆觉经略疏愿文》，页三八七。除该愿文及该佛经后序外，并无任何文字。

② “全集”《张南山国朝诗征序》云：“龚自珍年三十四，著《古史钩沉论》七千言。”今只存四篇，不足五千言，知删汰不少。又据《己亥杂诗》第二八一首自注，该文系于癸巳，则现存者为该年所删定。页三四一。

③ “全集”校注，页二五。

④ 钱穆《学术史》，页五四三—四四；侯外庐《学说史》，页六二七—二八；陆宝千，《清代思想史》，第六章。陆氏另一篇文章《龚自珍的社会政治学术思想》，分别指出自珍《宾宾》一文用了三统的观念而《五经大义终始论》应用了三世的观念，然却未有合二文而并论，以致谓自珍在《宾宾》一文中有“期望新朝兴起之意”。汤志钧的《龚自珍与经今文》，亦未有将《五经大义终始论》的《宾师致太平》与《古史钩沉论》之《宾宾》合而论之。张寿安则从“六经皆史”及满汉之分两方面来了解《宾宾》，但亦无兼取《五经大义终始论》并观（国立台湾大学中国文学研究所硕士论文，一九七六年，页七一—七）。

一文的重要观念与自珍的尊史思想无疑是极为密切的，读《古史钩沉论》者皆不会忽略两者的关系。在分析《宾宾》一文之前必须略述自珍早期的"历史"观念，及其与士的关系。

在《乙丙之际箸议》第六中，自珍认为"一代之治，即一代之学"，而

> 天下不可以口耳喻也，载之文字，谓之法，即谓之书，谓之礼，其事谓之史。职以其法载之文字而宣之士民者，谓之太史，谓之卿大夫。……民之有识立法之意者。谓之士。士能推阐本朝之法意以相诫语者，谓之师儒。

由此而言，除专职记事的太史外，卿大夫、师儒皆士而熟谙本朝掌故史事，广义言之，亦史家也。故下文续谓：

> 世之盛也，登于其朝，而习其揖让，闻其钟鼓，行于其野，经于其庠序，而肄其豆笾，契其文字。处则为占毕弦诵，而出则为条教号令。在野则熟其祖宗之遗事，在朝则效忠于其子孙。夫是以齐民不敢与师儒齿，而国家甚赖有士。

此段说明士（包括卿大夫、师儒及在朝在野者）与本朝史事的关系及治国的重要。士为国家安危的关键，《明良论》已言之，但于士与史的关系则语焉不详。此篇则明确指出士须熟习本朝史事而助人主治国。下文续谓：

> 乃若师儒能通前代之法意，亦相诫语焉，则兼综之能也，博闻之资也。上不必陈于其王，中不必采于其冢宰、其太史大夫，下不必信于其民。陈于王、采于宰、信于民，则必以诵本朝之法，读本朝之书为率。

此处自珍只重本朝之"法"、"书"，而前朝的法意仅资博闻，不必陈于王。又引孔子为例曰：

> 以孔子之为儒而不高语前哲王，恐蔑本朝以干戾也。

此不仅是"不必陈于王",直是劝人不应"高语前哲王",不要讲前朝史,又认为:

> 至于周及前汉,皆取前代之德功艺术立一官以世之,或为立师,自"易"、"书"、大训杂家言,下及造车、为陶、医卜、星祝、仓庾之属,使各食其姓之业,业修其旧。此虽盛天子之用心,然一代之大训不在此。后之为师儒不然,重于其君,君所以使民者不知也;重于其民,民所以事君者则不知也。……昭代功德,瞠目未睹,上不与君处,下不与民处。

有能为前朝功德艺术立世官者,故然为盛天子之事,但不必皆为一切人君所能,亦非必有大利于本朝,故自珍以为"一代之大训不在此"。通观全文之意,自珍强调士当习本朝的掌故法意,暗责乾嘉以来士子媚古,考究古代典章,训诂旧籍,而于其最关切的本朝史事则弃而不问。

观《乙丙之际箸议》第六,自珍对史的观念实受章学诚的"六经皆史"影响,前人已言之[1]。惟实斋言"六经皆史",着重说明"六经"为先王之政典,实史也。自珍言"一代之治即一代之学",所强调是士与史的关系,尤其是本朝史。自珍虽袭实斋"六经皆史"之说,而实已变其重点。

在《乙丙之际箸议》第六中,士与史的关系是两方面的。士是广义的史家之一分子,而本朝士所应习的又是狭义的史——本朝史,不及前朝。但不是说自珍的"史"的观念只是前朝史,而是在士与史的关系中言,自珍要求士习本朝史,此为士的基本责任[2]。

以上所论士与史的关系乃自珍未写《宾宾》一文以前者。士的身份在《五经大义终始论》中开始有宾的身份,但宾与史的关系却又未有交待。此一问题到了《宾宾》论完成后始得到解答,而《五经大义终始论》的"宾"的身份,"宾"与"三统"的关系亦一一交待清楚。

《宾宾》一文开宗明义云:

---

① 钱穆,《学术史》,下册,页五三五。

② 另一篇题为《尊史》的似并侧重史家之知"国之祖宗之令"(全集,页八〇一八一)。自珍在《乙丙之际箸议》第六主张士当习本朝史,以为本朝用。此点钱穆亦注意,又指出此说与《宾宾》论所言有异,然对自珍转变的原因及意义了解不当(《学术史》,页五四四一四五)。

王者，正朔用三代，乐备六代，礼备四代，书体备百代，夫是以宾宾。

前朝礼、乐、书对于王者而言皆为宾，而惟王者能兼礼待之，视之为宾。此即公羊学的"存三统"。《五经大义终始论》以"宾、师"为太平之事，自珍谓"求之春秋则是存三统"。又《古史钩沉论》二亦云：

古之王者存三统，国有大疑，匪一祖是师，于夏于商，是参是谋……

夏、商于周为宾，国有大疑，则可以为师。此可证明《五经大义终始论》中用《洪范》八政的宾、师，并非用郑玄注的意义，而是用宾客、师傅的意义。王者之宾宾非纯为"兴灭继绝"的仁者所为，实别有利于王者之治国。

《五经大义终始论》的"宾"是良士，而非前朝礼乐，而良士既非指掌朝观诸侯的"宾"官，则士何以称"宾"？《宾宾》云：

宾也者，异姓之圣智魁杰寿耇者也。

"宾"即非统治皇族的异姓而有雄才圣智者，故知《五经大义终始论》中的"宾"，即异姓魁杰而仕者。《宾宾》的"宾"的内容包括前朝的礼乐、异性的俊杰智士，连历史、文献亦包括在内，故文末云：

孔子述六经，则本之史。史也，献也，逸民也，皆于周为宾，异名而同实者也。

"宾"若只限于异姓的魁杰，则其胸中所载前朝史事、礼乐极为有限；前代历史、文献乃前代治国的经验及智慧，有助于后起朝代的治平甚大，故应尊重保存。

若把《古史钩沉论》的《尊史二》及《宾宾》与《五经大义终始论》《乙丙之际箸议》第六比较，"宾"的观念由良士扩大而包括前朝的历史、文献、典章制度、逸民，而宾士所习亦由本朝掌故、法意，扩展为前代礼乐、历史文献。此种转变从自珍思想发展之理路观之亦可以理解。《明良论》、

《乙丙之际箸议》等篇严责清室不知优礼士人,而《乙丙》第六又强调士谙熟其祖宗遗事,效忠其朝,国家之安危与士有极密切的关系(参见《乙丙》廿五、《明良论》)。当时自珍中心的问题为满人对汉士之猜防贱视。嘉道之际,自珍已见衰乱之机,亟待更法以图新,更法必赖良士。惟《乙丙》第七专言朝代所以亡乃"拘执一祖之法,惮千夫之议"。此论若与《乙丙》第六合观则有不妥。自珍先强调人君所以须重用良士的原则,以其熟祖宗遗事、法意,现又责满清拘执祖法,不变法则必亡。士虽熟本朝掌故,然若徒谨守祖宗故事,循循然依成例而行,不知时已迁、势已易,更不知更法图新。更法即除旧开新,自不能不变更祖法。若士、师、儒惟知本朝掌故、史事,只能守常,而不能应变,则图新更法何所凭借?《乙丙》第六言士当习本朝史,以前朝史事仅为"识取遗忘而已",实与自珍攻击满清拘执祖法的更法要求不合拍。此一问题到了《宾宾》一文而得到解决。异姓之士为宾,宾不仅熟本朝掌故,亦抱持前朝礼乐道艺,异姓之士,前代的史、文献既为宾,则国有大疑,或须变法图新之时,可以资取諏諮者富矣。

"宾"虽包括前朝历史、文献、异姓之圣智,《宾宾》一文中的"宾"主要指后者而言。自珍提出何以人君须宾宾:

> 夫五行不再当令,一姓不再产圣,兴王圣智矣,其开国同姓魁杰寿耇易尽也。

统治皇族不可能永远出产雄武圣智的领袖,欲求维系政统,兴利除弊,必赖异姓圣智。王朝的命运实系于统治者能否宾"宾",故曰:

> ……则以三代之季,或能宾宾而尊显之,或不能宾宾而穷,而晦,而行遁。

然而"宾"与皇室的关系并非固定不变,而是随时势不同而异。自珍运用《公羊》三世以说明宾与皇族关系的转变:

> 古者开国之年,异姓未附,据乱而作故外臣之未可以共天位,在人主则不暇,在宾则当避忌。是故箕子授武王书而夕投袂于东海之外。

据乱之世，人主对外臣怀有敌视、猜防之心乃属自然之事，即人主宠信有加，外臣亦应避忌。箕子以《洪范》九畴授武王，然亦避忌，不予其国，因当时是据乱世。但

> 易世而升平矣，又易世而太平矣，宾且进而与人主之骨肉齿。

太平之世，人主之骨肉与异姓魁杰相处已久，已共存并列，不当有如初之猜疑仇忌疏隔其间。但虽在太平之世，宾籍之臣仍应自审，不予其"祖宗之兵谋"、"燕私之禄"、"宿卫"之节制，《一姓之家法》故曰："四者，三代之异姓所深自审也。"[1]然而"异姓之卿"乃

> 史之材，识其大掌故，主其记载，不吝其情，上不欺其所委贽，下不鄙夷其贵游，不自卑所闻，不自易所守，不自反所学，以荣其国家，以华其祖宗，以教训其王公大人，下亦以崇高其身，真宾之所处矣。[2]

宾籍之臣若遇人主礼待，则应"荣其国家"、"华其祖宗"、"教训其王公大人"，若"谏而不行则去"[3]，不因处人主之下而自辱其人格学问，此"真宾之所处"。宾籍之臣虽仕于异姓之朝，但仍抱守前朝道、艺、礼、乐，因为：

> 道诚异，不可降；礼乐诚神灵，不可灭也。礼乐三而迁，文质再而复，百工之官，不待易世而修明，微夫储而抱之者乎？则弊何以救？废何以修？穷何以革？易曰："穷则变，变则通，通则久。"恃前古之礼乐道艺在也。[4]

异姓之臣，不但"识其大掌故"，仕于本朝，又抱守前古之礼乐道艺，补弊起废革穷而使政统长久皆有赖焉。

透过《宾宾》一文的分析，乃知《五经大义终始论》所说的"宾"是指

---

① 《宾宾》，全集，页二七。
② 《宾宾》，全集，页二八。
③ 《宾宾》，全集，页二八。
④ 《宾宾》，全集，页二八。

统治皇族以外的异姓士大夫,而宾本身即为三统之抱持者。王者于太平世必存三统,故以宾师配太平世。

在《宾宾》一文中,自珍所欲发挥的微言大义自是以汉士人为宾,满清为主。此前人已多言之[1]。但对《宾宾》的意义却多有误解,以为自珍强调汉满种族之别,已具有种族革命的思想[2]。引致此误解的原因之一,除了不能将《宾宾》与《五经大义终始论》并观外,主要是对《宾宾》一文中几句话的误解。《宾宾》有如下的话:

> 夫宾也者,生乎本朝,仕乎本朝,上天有不专为其本朝而生是人者在也。

有些学者以为自珍强调满汉异种,汉为宾,非专为清朝而生,遂推论自珍已萌种族革命之意。若依此推论则《五经大义终始论》以宾法配太平世的用意便不可索解。《宾宾》一文仍是以宾法配太平世,明谓太平世时宾与人主之骨肉齿,不但不是强调满汉之异种,相反特别提出在太平世,满汉二族已唇齿相依,不当严分畛域。

事实上,以上所引的话明谓"宾也者,生乎本朝,仕乎本朝"。汉士虽于清朝为异姓,为宾,然生于清亦仕于清。惟汉士之生非专为清朝而生而已,故云:"上天有不专为其本朝生是人者焉。"此处并无暗萌种族革命的意思,亦无希望新朝的来临。然并非谓自珍缺乏满汉不平等的意识及不满[3]。

自珍撰《宾宾》的目的,一方面劝汉族士大夫以宾道自守,而主要用心乃在劝告满清,使了解满汉到了嘉道时代,已进人太平世的大一统时代,不必再存满汉畛域之见。汉人虽为异姓,然知自审,既"生乎本朝、仕乎本朝",当"效忠其子孙","荣其国家","华其祖宗"。满人可放心依赖汉人所守恃的前古道艺礼乐,借以补弊起废,维持王纲于不坠。

---

① 钱穆,《学术史》,页五四三—四五;五五三。侯外庐,《学说史》,页六二七—二九。陆宝千,《清代思想史》,页二六一。

② 侯外庐,《学说史》,下册,页六二八。张寿安硕士论文,页七七。陆宝千则谓自珍"主张革命"(《龚自珍的社会政治学术思想》,页七三)。

③ 与《五经大义终始论》同年写的《壬癸之际胎观》第三,暗责清廷为霸,非王者法,自珍自视为大人,"生蹇而蹇言",然其所痛恨当在满清对汉士人的歧视、压制,非特以其为异族而反对之。参见:《杭大宗逸事状》,全集,页一六一—一六二。

《五经大义终始论》、《宾宾》，以至早期的较激烈的批判文章，其目的不出劝豫清室，及早更法图强。提出"无八百年不夷之天下"及"天何必乐一姓"的《乙丙之际箸议》第七，据《定盦文集补编》，原题《劝豫》文末亦云：

非为黄帝以来六七姓括言之也，为一姓劝豫也。

自珍怕人误解他的意思，故特别申明为一姓劝豫，即指爱新觉罗一姓。

自珍不但无种族革命的思想，而实对清室的感情相当深厚。丁亥年，即自珍完成《古史钩沉论》后二年，自珍赋诗追忆少年的心志云：

少壮心力殚，匪但求荣仕，有高千载心，为本朝瑰玮[①]。

自珍自少年乃至中年写《宾宾》论时（年卅四），始终自视为本朝人。再看他晚年出都所写的《己亥杂诗》，他对清朝的感情更溢于言表。他虽变法的大志未宣而失意出都，仍说：

终是落花心绪好，平生默感玉皇恩。[②]

又说：

落红不是无情物，化作春泥更护花。[③]

自珍不仅惋惜其个人与清室的关系，更慨叹其家百年来三世俱宦京师的中绝，诗云：

进退雍容史上难，忽收古泪出长安，百年綦辙低徊遍，忍作空桑三宿看。

---

① 全集，页四八九。
② 《己亥杂诗》，第三首，页三。
③ 《己亥杂诗》，第五首，页五。

诗后自注云：

先大父宦京师，家大人宦京师，至小子，三世百年矣。[①]

自珍少年立志“澄清”天下，欲为“本朝瑰玮”，及晚年知事不可为，仍依恋徘徊，自比弃妇，有诗云：

弃妇丁咛嘱小姑，姑恩莫负百年劬，米盐种种家常话，泪湿红裙未绝裾[②]。

以三世仕清朝喻为一家之内事，其对清室即有百端不满，诸多怨恨，断不致有强烈的仇视满族意识，更遑论种族革命的意向[③]。

《古史钩沉论》草成于一八二五年，七年后始删定。但自一八二五年起，自珍已不再用史论的方式表达他的批判性的经世思想，反而经学的论文及具体的实务文章却写了不少。当然自珍仍常利用诗大发牢骚及“狂言”，但他的经世思想，除了关乎实务具体的问题外，都用经学的微言大义方法抒发。一八二七年还特别写了一长篇诗《常州高才篇》，盛推常州诸子为“东南无与常匹俦”[④]。他对经文学的兴趣方兴未艾，次年，除写了偏于考证的《大誓答问》一卷外，还完成《尚书序大义》一卷，后者已佚，若依题目推测，相信亦属《五经大义终始论》之类，旨在发挥微言大义。

道光九年，自珍成进士，只得三甲，请归原官。十二月即撰《上大学士书》，亟言内阁故事当恢复者六项，然寝不行[⑤]。越四年，即写定《古史钩沉论》同年，撰《西汉君臣称春秋之义》一卷，惜已佚。西汉言《春秋》皆指《公羊传》的《春秋》，自珍之作或为史考，或为发挥《公羊》大义，然不可知，但主要以公羊传为主则可以推知。此因四年后自珍开始搜集事例，撰《春秋决事比》六卷，三年而成。自序云：

---

① 《己亥杂诗》，第十首，页一一。

② 《己亥杂诗》，第十六首，页一七。

③ 钱穆谓自珍抱志不宜，徽为宾宾之说，然不敢言革命(《学术史》，页五三三)。此不明自珍宾宾的真意乃在劝谏，更不了解自珍对清室感情之深。从分析诗词而知自珍始终忠心于清室的有 Shirleen Wong，“Kung Tzu-chen”，Boston：Twayne Publishers，1975，p. 29。

④ 全集，页四九四。

⑤ 全集，页三一九一二六。

> 凡建五始，张三世，存三统，异内外，当兴王，及别月日时，区别字氏，纯用公羊氏；求事实，间采左氏；求杂论断，间采谷梁氏，下采汉师，总得一百二十事。①

自珍效董仲舒以《春秋》、《公羊》义决狱之例，"张后世之事以设问之"，以判其是否中《春秋》之义，以"借诫后世曰：不中律令者如是！"。自珍以《春秋》为"万世之刑书"，上至王公，下至庶民，均可以《春秋》之义决其狱，故曰：

> 春秋之治狱也，趋作法也，罪主人也，南面听百王也，万世之刑书也。决万世之事，岂为一人一事？……借赏一人？借劝后世曰：中律令者如是！……岂诛一人？借诫后世曰：不中律令者如是！

《春秋》的权威比百王还高，故可以决百王之罪，辨治之为王为霸②。"春秋决事比"原共十一篇，据现存目录，首三篇为《君道篇》、《君守篇》、《臣守篇》，皆亡佚。自珍既谓效董仲舒例"张世后事以设问之"，而现存"答问"五篇皆有实例，举今律比之《春秋》之律，以决其中抑不中。"答问"五篇皆为自珍发挥其对清朝刑狱的意见。但其中亦有暗中发挥其对清朝政策的微言。"答问"第二乙问条关于昭公十六年，楚王诱戎蛮子杀之一事，自珍谓：

> 春秋假立楚为夷狄，若后有王者，四裔之外逆乱，非守土之臣所告，宜勿问，视此文可也。曷为而勿问？问之必加兵。中国盛，兵力盛，加兵而服则必开边，则是因夷狄之乱以收其地，仁者弗为也。中国微，兵力微，加兵而不服，则必削边，则丧师，糜饷、削边以取夷狄笑，智者不为。故勿问者，春秋之家法，异内外之大科也。

《春秋》假以楚子为夷狄，其杀戎蛮子，即夷狄之间之事。自珍认为仁者智者皆不因夷狄之争而兴兵。原来一八二二年十一月八日，自珍曾

---

① 全集，页二三四。

② 全集，页二三三。

写了《与人论青海事书》，对当时青海番人与蒙古之间的冲突，发表意见云：

> 圣者贵因天运之自然，矧番子未尝获罪天朝，古未有夷自相争掠，而中朝代为用兵者。……今兵力物力，皆非开边之会，克则杀机动，不克则何以收事之局？

青海番人及蒙古对于清朝来说，当是夷狄，夷狄相争，自珍认为不应由中国出兵调停，况当时清朝“兵力物力，皆非开边之会”。此处自珍所表示的态度与《春秋决事比答问》第二乙问条所设之事例何其相类？自珍设此问而引《春秋》律而断不应兴兵调停夷狄之争。在《与人论青海书》中，自珍的意见是个人的想法，但到了“春秋决事比”，则是据《春秋》大经的义律而发挥他的大义，引用经的权威来支持他的意见。自珍以丰富的想像力和博洽的历史知识，运用经今文学的微言大义方法及公羊学的义例，将他的经世思想融入极其灵活的表达方式中。

《春秋决事比》完成之年已是一八三八年，自珍已四十七岁，次年以从父文恭公任礼部堂上官，例当引避，遂乞养归，自此脱离仕宦。两年后，赴丹阳书院讲席，暴疾于县署。

六

自珍生衰乱之世，见祸乱之机，慨然有澄清天下、经世济民之志，其经史之学，皆以有用为主，早期史论、寓言式的“狂言”，后期渐多用经学的“微言”，均属其经世思想的表达形式，其经世思想亦因形式的转变而发展，然其早年对民生问题、士与变法的问题、满清对汉人猜疑歧视的问题均已成为他的经世思想中的核心内容。由“狂言”到“微言”的转变，象征自珍对表达其经世思想在选择形式上的自觉。庄存与以经学开帝的榜样，刘逢禄以经义决疑事[1]，皆为自珍在实践上提供具体范例，证明经学如何可以致用。加强了他很早已有的“六经皆史”的信念，破除了经史之

---

[1] 《清儒学案》，卷七十五，《刘逢禄学案》，页1a。

间的界限。经史皆所以经世,因目的相同而由二变为一[1]。既然经学、史学皆可以经世,则只要有裨世用,"不必泥乎经史"[2]。自珍并不重视经学不变之道或理,而是注重其如何切合现实。因此"三代则诹经,汉以后则诹史,当世之务则诹势"。[3] 故不难了解何以在语录中说:"经学错也不妨,不错也不妨。"[4]若固执经义的训诂义,则《五经大义终始论》中"宾"、"师"的用法自然是错了。由于以致用为第一义,经学之今古文,真与伪亦不成为问题。自珍信书序。又如庄存与,不分今文古文[5]。

晚清今文学的复兴仅以龚自珍而论,自始即怀有通经致用的目的。自珍未采用"微言"经世以前,对当时社会、政治各种弊端,早有澄清之志。其对具体的民生、士与变法的问题、满清猜防汉人乃变法的重大障碍的问题,均已注意及分析研究。经今文学的微言大义方法为自珍增添一种表达其经世思想的工具,较史论方式容易为人接受,因为有经学的门面。

晚清经今文学的通经致用风气,首开于庄存与之以《古文尚书》开帝,以《易经》规谏乾隆进君子退小人[6]。后有刘逢禄以经义决疑事。晚清经今文学复兴实始于一通经致用的明确目的,而冀能以经学的手段达到规谏改革社会、政治各方面的弊端。当然,庄存与、刘逢禄、龚自珍,以至魏源(一七九四——八五七)各人所欲解决的问题不必相同,所用的微言,所发挥的大义亦复有异,惟其借经义以求直接或间接地改变外在衰乱的世界则同。经今文学的复兴表明了中国未受西力冲击以前即有部分卓识特异的士大夫,凭借传统中的智慧,批判专制守旧的政治,倡言更法图新。

---

① 《己亥杂诗》,第二八一首。自珍出都,过曲阜,谒孔子,赋诗云:"少年无福过阙里,中年著书复求仕。仕幸不成书幸成,乃敢斋祓告孔子。"自注《五经大义终始论》成……癸巳,《古史钩沉论又成》,《古史钩沉论》除第二篇外,皆论史多于论经,而自珍列为经,其经史无严格区分可知。(页三四一)

② 全集,页一一四。此乃一八二九的对策。

③ 全集,页一一四。此乃一八二九的对策。

④ 全集,页四三四。

⑤ 庄存与的尚书学,不分今古文。见阮元《庄方耕宗伯经说序》,《味经斋遗书》。自珍的经学除受庄存与影响外,亦受段玉裁的影响。参看最录尚书古文序写定本(全集,页二四四)及最录段氏生定木许氏说文(全集,页二五八)。

⑥ 魏源全集,《武进庄少伯遗书序》,一九七六年中华书局,页二三八。

马一浮的“六艺论”

邓新文

“马一浮”者，中国现代理学大师，生于1883年，卒于1967年，有“千年国粹，一代儒宗”之盛誉。六艺者，《诗》、《书》、《礼》、《乐》、《易》、《春秋》六经是也。马一浮论述六艺要旨的内容散布于他一生言行、著述的方方面面，其中最集中地反映在《泰和宜山会语》和《复性书院讲录》之中。概括言之，其主要内容包括两个方面：一是关于六艺之名目与由来，一是关于六艺之大义。

一、六艺之名及由来

“艺”的甲骨文字形：左上是“木”，表植物；右边是人用双手操作。又写成“埶”（音 yì），从“坴”（音 lù，表土块），从“丮”（音 jǐ，表拿）。后繁化为“艺”。本义为种植，引申为才能。所以先秦典籍称礼、乐、射、御、书、数六种才能为六艺。汉儒亦称《诗》《书》《礼》《乐》《易》《春秋》六经为六艺。马一浮所谓“六艺”，与后者同。六经今惟《易》、《诗》、《春秋》是完书；《尚书》今文不完，古文是依托；《仪礼》仅存士礼；《周礼》亦缺冬官；《乐经》本无其书；《礼记》则是传。马一浮认为，六经虽今已不全，但六经之道完整无损；以六经之道教人，则为六艺之教，故经虽存五，而教则可六。他说：“经者，常也。以道言谓之经。艺犹树艺，以教言谓之艺。”[①]

① 《马一浮集》第一册，第12页。

“艺”字本义是种植，与英文 culture 一词相当，引申为培养。在马一浮看来，六经是根于人心本具之义理因而广大悉备、历久弥新的六种教育精神，而不是过时的六本死书。他说：“教育亦艺也，要亦贵能培养”[1]。由于“六经”之名容易让时人仅仅理解为六本先秦古书，而忽略其根于人心、亘古不变的价值，所以马一浮喜欢以“六艺”称呼“六经”。以六艺当六经，不是马一浮自作聪明，而实本于《汉书·艺文志》。《史记·孔子世家》云：“孔子以诗书礼乐教，弟子盖三千焉，身通六艺者七十有二人。”[2]此中“六艺”，注家通常都以《周礼》“乡三物”所言礼、乐、射、御、书、数“六艺”当之。马一浮认为这种解释是错误的。他说：“寻上文叙次孔子删《诗》《书》、定《礼》《乐》、赞《易》、修《春秋》，自必蒙上言，六艺即是六经无疑。”[3]马一浮认为，《孔子世家》所谓“六艺”与《周礼》“乡三物”所言“六艺”不同，因为后者乃习礼乐之事，而前者则明礼乐之理，二者一为道术，一为艺能。

马一浮认为，六艺是孔子之教[4]。《论语》记“子所雅言，《诗》《书》执礼”，“兴于《诗》，立于《礼》，成于《乐》”。《王制》：“乐正崇四术，立四教，顺先王《诗》《书》《礼》《乐》以造士。春秋教以《礼》《乐》，冬夏教以《诗》《书》。”马一浮据此推定四教本周之旧制，孔子特加删订；《易》藏于太卜，《春秋》本鲁史，孔子晚年始加赞述，于是合为六经，亦谓之六艺[5]。

二、六艺之大义

《礼记·经解》引孔子曰：

---

① 《马一浮集》第三册，第951页。

② 司马迁：《史记》(全十册)，中华书局，1959年9月第1版第6册第1938页。

③ 《马一浮集》第一册，第11页。

④ 关于孔子与六艺的关系，可参看廖名春的《论六经并称的时代兼及疑古说的方法论问题》一文，该文通过分析《论语》、《庄子》、《礼记》、《史记》和帛书易传、郭店楚简的记载，证明六经的形成，源于孔子；早在先秦时期，《周易》就已与《诗》、《书》、《礼》、《乐》、《春秋》并列，进入儒家群经之中。说孔子乃至先秦儒家与《周易》无关，否定先秦有《诗》、《书》、《礼》、《乐》、《易》、《春秋》六经并列的事实，是完全错误的。指出执著于这些错误观点的疑古学者，应该反省、检讨自己的方法论。此外，还可参看郭齐勇的《出土简帛与经学诠释的范式问题》一文。该文也认为，出土简帛不断证实着孔子与六经关系密切，近世以来，持孔子与六经没有关系或关系很少的观点是站不住脚的。

⑤ 参见《马一浮集》第一册，第11页。

入其国,其教可知也。其为人也,温柔敦厚,《诗》教也;疏通知远,《书》教也;广博易良,《乐》教也;洁静精微,《易》教也;恭俭庄敬,《礼》教也;属辞比事,《春秋》教也。故《诗》之失,愚;《书》之失,诬;《乐》之失,奢;《易》之失,贼;《礼》之失,烦;《春秋》之失,乱。其为人也,温柔敦厚而不愚,则深于《诗》者也;疏通知远而不诬,则深于《书》者也;广博易良而不奢,则深于《乐》者也;洁静精微而不贼,则深于《易》者也;恭俭庄敬而不烦,则深于《礼》者也;属辞比事而不乱,则深于《春秋》者也。[①]

《庄子·天下篇》曰:"《诗》以道志,《书》以道事,《礼》以道行,《乐》以道和,《易》以道阴阳,《春秋》以道名分。"[②]马一浮对这两段话评价甚高,他说:"自来说六艺,大旨莫简于此。有六艺之教,斯有六艺之人。故孔子之言是以人说,庄子之言是以道说。"[③]

《论语》曰:"人能弘道,非道弘人。"马一浮认为此中所说的道即六艺之道,人即六艺之人。六艺乃先秦学者所共学,不独儒家为然。不过,有得六艺之全者,有得其一二者,有得多失少者,有得多失多者,有得少失多者,有得少失少者,参差不齐,不一而足,所谓"学焉得其性之所近"而已矣。六艺之失,即《经解》所谓"《诗》之失,愚;《书》之失,诬;《乐》之失,奢;《易》之失,贼;《礼》之失,烦;《春秋》之失,乱";六艺之得,即《经解》所谓"温柔敦厚而不愚","疏通知远而不诬","广博易良而不奢","洁静精微而不贼","恭俭庄敬而不烦","属辞比事而不乱"。在马一浮看来,六艺之失,乃学者之自失,而非六艺本体之失。"其有流失者,习也。心习才有所偏重,便一向往习熟一边去,而于所不习者便有所遗,高者为贤、知之过,下者为愚、不肖之不及,遂成流失"。[④]所以他又将《经解》所谓六艺之失推而广之,说:"不觉即是愚,不如实即是诬,贵安排即是烦,骋言说即是奢,执人我即是贼,惑名言即是乱。"[⑤]

六艺之大义究竟是什么?马一浮尝言,"六艺之旨,散在《论语》,总在《孝经》"。今欲明六艺之道,不可不参看他的《论语大义》与《孝经大

---

① 《礼记集解》第1254页。

② 转引自《马一浮集》第一册,第11页。

③ 参见《马一浮集》第一册,第11页。

④ 《马一浮集》第一册,第12页。

⑤ 《马一浮集》第三册,第940页。

义》两篇讲义。马一浮言六艺之道，是天道、地道、人道三而一，一而三的。天之道，曰阴与阳；地之道，曰柔与刚；人之道，曰仁与义。人生于天地之中，法天象地，兼天地之道于一身。圣人发明此三位一体之道，演为言教即是六艺。他说：

《论语》有三大问目：一问仁，一问政，一问孝。凡答问仁者，皆《诗》教义也；凡答问政者，皆《书》教义也；凡答问孝者，皆《礼》《乐》教义也。故曰："子所雅言，诗、书、执礼，皆雅言也。"

"兴于诗，立于礼，成于乐。"言执礼不及乐者，礼主于行，重在执守，行而乐之即乐，以礼统乐也。言兴《诗》不及《书》者，《书》以道事，即指政事，《诗》通于政，以《诗》统《书》也。《易》为礼乐之原，言礼乐，则《易》在其中，故曰："明则有礼乐，幽则有鬼神也。"

《春秋》为《诗》《书》之用，言《诗》《书》，则《春秋》在其中，故曰："《诗》亡然后《春秋》作"也。《春秋》以道名分，名阳分阴，若言属辞比事，则辞阳而事阴，故名分亦阴阳也。不易是常，变易是变，《易》长于变，以变显常，不知常者，其失则贼。《春秋》拨乱反正，乱者是变，正者是常，正名定分是常，乱名改作是变，不知正者，其失则乱。

《乐》为阳，《礼》为阴，《诗》为阳，《书》为阴，《乐》以配圣，《诗》以配仁，《礼》以配义，《书》以配智。故《乡饮酒义》曰："天子之立也：左圣，乡仁；右义，偝智。""东方者春，春之为言蠢也。产万物者，圣也。南方者夏，夏之为言假也。养之长之假之，仁也。西方者秋，秋之为言揫也。揫之以时察，守义者也。北方者冬，冬之为言终也。终者，藏也。"故四教配四德，四德配四方，四方配四时，莫非《易》也，莫非《春秋》也。以六德言之即为六艺，《易》配中，《春秋》配和，四德皆统于中和，故四教亦统于《易》《春秋》。《易》以天道下济人事，《春秋》以人事反之天道，天人一也。道外无事，事外无道，一贯之旨也。又四时为天道，四方为地道，四德为人道，人生于天地之中，法天象地，兼天地之道者也。

故曰："大人者，与天地合其德，与日月合其明，与四时合其序、与鬼神合其吉凶。""天大地大人亦大。"此之谓大义也[1]。

---

[1] 《马一浮集》第一册，第159－160页。

以上所引乃六艺大义之总说，为了更清楚地显发马一浮所阐明的六艺要旨，有必要进一步分说如下：

(1)诗教大义。何谓诗？马一浮说："《诗》是声教之大用，'此方真教体，清静在音闻'。一切言语音声总为声教。以语言三昧显同体大悲。"[①]论诗至此，可谓诗学之极谈。马一浮认为，六艺之教，莫先于《诗》。于此感发兴起，乃可识仁，故曰："兴于《诗》"，又曰"诗可以兴"。《诗》以感为体，令人感发兴起，必假言说，"不学《诗》，无以言"，故一切言语之足以感人者皆诗也。此心之所以能感者便是仁，故《诗》教主仁。在马一浮看来，所谓志于学，志于道，志于仁，实际上是一回事。他说："仁是性德，道是行仁，学是知仁。仁是尽性，道是率性，学是知性。学者第一事便要识仁，故孔门问仁者最多。"[②]仁是心之全德。人心须是无一毫私系时，斯能感而遂通，无不得其正。即此便是天理之发现流行，无乎不在，全体是仁。若有一毫私系，则所感狭而失其正，触处滞碍，与天地万物皆成暌隔而流为不仁。故《毛诗序》曰："正得失，动天地，感鬼神，莫近于《诗》。"[③]所以，马一浮引《咸》卦彖辞："天地感而万物化生，圣人感人心而天下和平，观其所感而天地万物之情可见矣"，说"于此会得，乃可以言《诗》教"。[④]

马一浮认为，诗教之大义最集中地表现在《礼记·孔子闲居》一篇中。他说，该篇"明乎礼乐之原，则通于《礼》《乐》；叙三王之德，则通于《书》；言'天有四时'，'地载神气'，'莫非教也'，则通于《易》《春秋》。举一《诗》而六艺全摄，故谓欲明《诗》教之旨，当求之是篇"。[⑤]

《孔子闲居》开篇，子夏即拿《诗经·大雅·泂酌》"岂弟君子，民之父母"一句问孔子："何如斯可谓民之父母矣？"孔子答曰：

> 夫民之父母乎，必达于礼乐之原，以致五至而行三无，以横于天

---

① 《马一浮集》第一册，第586页。引文小注为原著所加。
② 《马一浮集》第一册，第161页。
③ 参见《马一浮集》第一册，第269页。所引毛诗序少"感鬼神"一句，今补之。
④ 《马一浮集》第一册，第269页。
⑤ 《马一浮集》第一册，第270页。

下，四方有败，必先知之。此之谓民之父母矣。[1]

马一浮认为《孔子闲居》全篇广陈圣德而纳之于《诗》，正显《诗》教之大，而这段对话先总显君德。"岂弟君子"唯是君德，"民之父母"则为君位。孔子答以"必达于礼乐之原，以致五至而行三无"云云，则唯称君德。德之总相，唯在于仁。德之别相，《孔子闲居》所谓"五至"、"三无"、"五起"、"三无私"[2]皆是。德之别相，广说无穷无尽，总说不出于仁，马一浮释德之总相可以赅摄无余。他说：

> "岂弟"，本训乐易。此以仁者气象言之。有乐易之气象者，知其具仁之德也。《易·乾·文言》曰："君子体仁足以长人，嘉会足以合礼，利物足以合义，贞固足以干事。君子行此四德者，故曰：乾：元、亨、利、贞。"知仁包四德，即知《诗》统四教。《大学》曰："为人君止于仁。"《系辞》曰："圣人之大宝曰位。"何以守位？曰仁。孟子曰："天子不仁，不保四海。"仁者心无私系，以百姓之心为心：天下之饥溺，己之饥溺也；生民之疾苦，己之疾苦也。故曰："四方有败，必先知之。"犹雨旸寒暑之感于肌肤也。"以不忍人之心行不忍人之政"，"如保赤子"，唯恐伤之，则灾害祸乱何自而作乎？知几，其神通微曰睿。绝纤芥之恶于未兆，消潜隐之患于无形。既曰"先知"，则不待其著见矣。如物坏而始饰之，水至而始堙之，不唯后时为不智，亦由无感而不仁也。故下文曰："《诗》之所至无不至焉"者，即仁之所感无不通也。"人而不仁，于礼何？人而不仁，于乐何？""穷神知化"由通于礼乐，亦即"尽性至命"必本于孝弟也。先王之所以同民心而出治道者，在慎其所感而已。知礼乐之情者能作，识礼乐之文者能述，

---

① 《孔子闲居》第二十九，《礼记集解》第1274页。

② 《孔子闲居》第二十九，《礼记集解》第1277页。何谓"五至"？孔子曰："志之所至，诗亦至焉。诗之所至，礼亦至焉。礼之所至，乐亦至焉。乐之所至，哀亦至焉。哀乐相生。是故，正明目而视之，不可得而见也；倾耳而听之，不可得而闻也；志气塞乎天地，此之谓五至。"何谓"三无"？孔子曰："无声之乐，无体之礼，无服之丧，此之谓三无。"何谓"五起"？子曰："无声之乐，气志不违；无体之礼，威仪迟迟；无服之丧，内恕孔悲。无声之乐，气志既得；无体之礼，威仪翼翼；无服之丧，施及四国。无声之乐，气志既从；无体之礼，上下和同；无服之丧，以畜万邦。无声之乐，日闻四方；无体之礼，日就月将；无服之丧，纯德孔明。无声之乐，气志既起；无体之礼，施及四海；无服之丧，施于孙子。"何谓"三无私"？孔子曰："天无私覆，地无私载，日月无私照。奉斯三者以劳天下，此之谓三无私。"

言"达乎礼乐之原"者，谓合敬同爱如天之无不覆帱，如地之无不持载者也。此君德之仁，即《诗》教之体也[1]。

(2)书教大义。书教大义为何？一言蔽之曰："为政以德"。德是政之本，政是德之迹。马一浮说："六经总为德教，而《尚书》道政事皆原本于德。尧、舜、禹、汤、文、武所以同人心而出治道者，修德尽性而已矣。离德教则政事无所施，故曰'为政以德'。"[2]蔡九峰《书经集传序》曰：

精一执中，尧、舜、禹相授之心法也。建中建极，商汤、周武相传之心法也。曰德，曰仁，曰敬，曰诚，言虽殊而理则一，无非所以明此心之妙也。至于言天，则严其心之所自出；言民，则谨其心之所由施；礼乐教化，心之发也；典章文物，心之著也；家齐国治而天下平，心之推也。心之德其盛矣乎！二帝三王，存此心者也；夏桀、商受，亡此心者也；太甲、成王，困而存此心者也。存则治，亡则乱。治乱之分，顾其心存不存如何耳。后世人主，有志于二帝三王之治，不可不求其道；有志于二帝三王之道，不可不求其心。[3]

马一浮对蔡说评价甚高，认为自来说《尚书》大义，未有精于此者[4]。在马一浮看来，孔子"祖述尧舜，宪章文武"，梦见周公，告颜渊以四代之礼乐，答子张以殷、周损益"百世可知"，皆明从本垂迹、由迹显本之大端。政是其迹，心是其本，二帝三王，应迹不同，其心是一。有以得其用心，则施于有政，迹虽不同，不害其本一也。后世言政事者，每规规于制度文为之末，舍本而言迹，非孔子《书》教之旨矣[5]。

马一浮论书教大义，特别重视《洪范》一篇。他说：

《洪范》为尽性之书，箕子所传，盖舜、禹之道，王者修德、行仁，事、义咸备于此。知皇极之表性德，然后知庶政皆为天工，非私智所能造作也。知日用不可或离，然后知万物各有伦序，非强力所能汩乱

① 《马一浮集》第一册，第273页。

② 《马一浮集》第一册，第328页。

③ 蔡沈：《书经集传》第一页。《四书五经》(上册)，中国书店1985年11月第2版。

④ 《马一浮集》第一册，第164页。

⑤ 参见《论语大义》，《马一浮集》第一册，第163－164页。

也。知帝天皆一性之名，则知畀锡非同符瑞。知灾祥即惠逆所兴，则知福极皆由自取。虽应《洛书》之数，实自然之理而非有假于神异也。虽立卜筮之法，特询谋之详，非专听于蓍而龟也。学者苟能寻此数端，亦可弗迷于众说。[1]

马一浮认为，欲明《洪范》之义，须先明"皇极"之旨。何谓"皇极"？皇者，大君之称。极则至德之号。大君之立，必有至德，故曰"皇建其有极"也。《洪范》九畴，皇极位居第五。寄位于五者，五为数之中，自一至四，自六至九，皆极之所由建也。《洪范》言"皇建其有极"云："无偏无陂，遵王之义；无有作好，遵王之道；无有作恶，遵王之路。无偏无党，王道荡荡；无党无偏，王道平平；无反无侧，王道正直。会其有极，归其有极。曰皇极之敷言，是彝是训，于帝其训。凡厥庶民，极之敷言，是训是行，以近天子之光。曰天子作民父母，以为天下王。"[2]马一浮认为，此畴乃"标心德之总名，示尽性之极则"。他说：

皇、王同义。变皇极而言王道者，王道即皇极之所行也。极以理言，道以事言，理事不二也。言"无"者八重，其要止在"无有作好"、"无有作恶"，圣人非无好恶也，但好仁恶不仁，好善恶恶，因物付物，纯然天理，而无一毫私意杂乎其间。"作"者，计较之私也。"作好"、"作恶"则纯是私意，而好恶失其正，而偏陂、偏党、反侧之害起矣。正者不偏，直者不曲。心无私系时，其相本来如此，故其见于行事坦荡平易，廓然大公。若有纤毫私系，则其所以为好恶者，全是计较人我而不胜其回邪险巇之情矣。故八无者止是一无私耳[3]。

《论语》亦多《书》教义。"巍巍乎！唯天为大，唯尧则之。""巍巍乎！舜、禹之有天下也，而不与焉。"[4]此皆略迹而言本。"道之以政，齐之以刑，民免而无耻；道之以德，齐之以礼，有耻且格。"数语将一切政治得失判尽。

---

① 《洪范约义》，《马一浮集》第一册，第329页。

② 蔡沈：《书经集传》第76－77页。《四书五经》（上册），中国书店1985年11月第2版。

③ 《洪范约义》，《马一浮集》第一册，第371－372页。

④ 《论语·泰伯第八》，《四书章句集注》第107页。

哀公问:“何为则民服?”子曰:“举直错诸枉,则民服;举枉错诸直,则民不服。”季康子问:“使民敬忠以劝,如之何?”子曰:“临之以庄,则敬;孝慈,则忠;举善而教不能,则劝。”或谓孔子曰:子奚不为政? 子曰:“书云:‘孝乎惟孝,友于兄弟,施于有政。’是亦为政,奚其为为政?”[①]季康子问政,子曰:“政者,正也。子帅以正,孰敢不正?”季康子患盗,问于孔子,子曰:“苟子之不欲,虽赏之不窃。”季康子问政于孔子曰:“如杀无道,以就有道,何如?”子曰:“子为政,焉用杀? 子欲善而民善矣。君子之德风,小人之德草。草上之风必偃。”[②]哀公、季康子皆怀责效于民之心,而孔子告之皆修之在己之事,故曰:“苟正其身矣,于从政乎何有? 不能正其身,如正人何?”[③]

> 《论语·尧曰》一篇,约尧、舜、禹、汤、武之言,皆修德责己之事。如汤曰:“朕躬有罪,无以万方;万方有罪,罪在朕躬。”武王曰:“虽有周亲,不如仁人,百姓有过,在予一人。”[④]二帝三王之用心如此。《中庸》末章曰:
>
> 君子不赏而民劝,不怒而民威于𫓧钺。诗曰:“不显惟德,百辟其刑之。”是故君子笃恭而天下平。诗云:“予怀明德,不大声以色。”子曰:“声色之于以化民,末也。”[⑤]
>
> 此为政以德之极致也。《尚书》多叹德之辞,如:“钦明文思安安,允恭克让”,“克明峻德”,“浚哲文明,温恭允塞”,“玄德升闻”,[⑥]“惇德允元”,如此之类,不可胜举。以是推之,《书》教之旨,以德为本明矣。

(3)礼乐教大义。马一浮认为,六艺之教莫先于《诗》,莫急于《礼》。诗者,志也。礼者,履也。在心为志,发言为诗;在心为德,行之为礼。故

① 《论语·为政第二》,《四书章句集注》第54、58、59页。
② 《论语·颜渊第十二》,《四书章句集注》第137-138页。
③ 《论语·子路第十三》,《四书章句集注》第144页。
④ 《论语·尧曰第二十》,《四书章句集注》第144页。
⑤ 《中庸》,《四书章句集注》第40页。
⑥ 蔡沈:《书经集传》第1、4页。《四书五经》(上册),中国书店1985年11月第2版。

教诗说礼,即是蹈德履仁。君子以仁存心,以义制事。诗主于仁,感而后兴;礼主于义,以敬为本。所行必与所志相应,亦即是所行必与所言相应也。"言而履之,礼也"。行其所言,然后其言信而非妄。"行而乐之,乐也"。乐其所志,然后其行和而中节,所以《孔子闲居》说:"《诗》之所至,《礼》亦至焉。《礼》之所至,《乐》亦至焉。"[①]

礼乐之教大义为何? 礼主别异,乐主和同;礼是大序, 乐是大和;合序与和, 即是至美。礼乐之教大义在是。马一浮说:"说《诗》必达于礼乐之原,说《礼》则约归言行之要。"[②]礼乐之原在于忠恕,忠恕必本于孝悌,孝悌必本于爱敬。《孝经》所谓"爱亲者,不敢恶于人;敬亲者,不敢慢于人;爱敬尽于事亲,而德教加于百姓,刑于四海。"举此爱敬之心以推之而已。所以,马一浮说:"《孝经》一篇实六艺之总归。"[③]有子曰:"君子务本,本立而道生,孝弟也者,其为仁之本与?"孟子曰:"仁之实,事亲是也;义之实,从兄是也;智之实,知斯二者,弗去是也;礼之实,节文斯二者是也;乐之实,乐斯二者。乐则生矣,生则恶可已也 。"马一浮说:"有子、孟子之言,皆至精本实,皆直指本心之体。一切大用,皆从此流出,故曰生。但有子单约行仁言,孟子则兼举四德而终之以乐,其义尤为该备。"[④]

马一浮论礼乐大义,继承程子之说而推本于孝悌。伊川作《明道行状》,言明道"知尽性至命必本于孝弟,穷神知化则通于礼乐"。马一浮对这两句推崇备至,认为"此乃真为道要","自来料简儒家与二氏之异者,精确无过此语"[⑤]。

马一浮认为礼教大义最集中的表现莫过于《礼记 · 仲尼燕居》一篇。此篇大旨有四:一曰"礼,周流无不遍也";二曰"礼,所以制中也";三曰"礼者,即事之治也";四答子张问政曰"君子明于礼乐,举而措之而已",明舍礼乐无以为政也[⑥]。四句引文皆孔子答问之言。马一浮分别为之注曰:"事无不该之谓遍。周流者,谓其运行周匝而不滞也";"理无不得之谓中。制者,以义裁之也";"事得其理谓之治,事失其理谓之乱。治即理也,亦训为饬。全理即事,全事即理,理事交融,斯名为治";"'政者,正

① 参见《礼教绪论 · 序说》,《马一浮集》第一册,第300页。

② 《马一浮集》第一册,第301页。

③ 《马一浮集》第一册,第169页。

④ 《马一浮集》第一册,第169-170页。有子、孟子之言,并皆转引自该书第169页。

⑤ 《马一浮集》第一册,第170页。前之伊川语亦转引自此页。

⑥ 参见《马一浮集》第一册,第301页。

也',所以正己而正人也","政之实,礼乐是也"。"安上治民,莫善于礼","移风易俗,莫善于乐","以法制禁令为政者,是不揣其本而齐其末也。"①

以上四个方面皆从正面显示礼教之大义,马一浮还分别以"简过"、"简乱"为题,从反面阐发此义。他以"不能诗,于礼缪;不能乐,于礼素;薄于德,于礼虚"三句为孔子简过之言,并申发其义曰:

> 缪谓违失,素谓空疏。虚则文胜而无实,如法家辨等,威明上下,有近于礼,而专任刑罚,惨刻寡恩,流为不仁,是有礼而无诗也。道家清虚夷旷,近于乐,其流至任诞废务,是有乐而无礼也。墨家兼爱,不识分殊,则倍于礼;俭而无节,其道太觳,则乖于乐。名家驰骋辩说,务以胜人,其言破析,无当于诗,其道舛驳,无当于礼。此皆不中不遍之过。举此三过与前文不中礼之三失,判六国时异说流失已略尽矣。②。

在《仲尼燕居释义》(上)之"附语"中,马一浮更以理、事关系贯通全篇大旨。他说:"事无不该之谓遍,理无不得之谓中,理事不二之谓治,理事相违之谓过,即事即理之谓政,事失其理之谓乱。"③这一概括可谓精确简明之至。邵懿辰曰:

> 货、力、辞、让、饮、食六者,礼之纬也。非货财、强力不能举其事,非文辞、揖让不能达其情,非酒醴、牢羞不能隆其养。冠、昏、丧、祭、射、乡、朝、聘八者,礼之经也。冠以明成人,昏以合男女,丧以仁父子,祭以严鬼神,乡饮以合乡里,燕射以成宾主,聘食以睦邦交,朝觐以辨上下。天下之人尽于此矣!天下之事亦尽于此矣!④

天下之人事既尽为礼摄,故以理、事释礼甚为简明。所以马一浮又以理、事之关系释礼乐之要旨,他说:"礼乐之实,言行是也……礼乐即是言

---

① 马一浮之注文散见于《仲尼燕居释义》(上),《马一浮集》第一册,第309-323页。为免繁琐,恕不一一注明页码。

② 《马一浮集》第一册,第322页。

③ 《马一浮集》第一册,第314页。

④ 转引自《马一浮集》第一册,第314-315页。

行之相应而得其理者。"[1]言行即是事;事之应理者即是礼乐。"行之顺理者谓之礼,言之足以感人者谓之乐。存诸中者尽是孝弟之心,斯见于言行者莫非礼乐之事。"[2]在马一浮看来,把握了理、事之精髓,则礼乐实在是平常至极,以至于"凡取一种方式行之者,其方式便是礼,做得恰好便是乐。如作诗,格律是礼,诗中理致便是乐。写字,识得笔法是礼,气韵便是乐"。[3]

孔子曰:"兴于诗,立于礼,成于乐。"[4]马一浮引《乐记》说"成于乐"一句甚为精到,可以用来结束本文关于礼教大义之介绍。《乐记》曰:

> 乐至则无怨,礼至则不争。暴民不作,诸侯宾服,兵革不试,五刑不用,百姓无患,天子不怒,如此则乐达矣。合父子之亲,明长幼之序,以敬四海之内,天子如此,则礼行矣。

又曰:

> 万物之理,各以类相动也。是故君子反情以和其志,比类以成其行;奸声乱色,不留聪明;淫乐慝礼,不接心术;惰慢邪僻之气,不设于身体:使耳目鼻口心知百体皆由顺正,以行其义。

> 耳目聪明,血气和平,移风易俗,天下皆宁。故曰:乐者,乐也。君子乐得其道,小人乐得其欲。以道制欲则乐而不乱,以欲忘道则惑而不乐。是故君子反情以和其志,广乐以成其教。乐行而民乡方,可以观德矣。

马一浮由此总结道:"是故情深而文明,气盛而化神,和顺积中而英华发外,夫是之谓'成于乐'也。"[5]

(4)《易》教大义。马一浮说:"天下之道统于六艺而已,六艺之教终

---

① 《马一浮集》第一册,第323页。
② 《马一浮集》第三册,第957页。
③ 《马一浮集》第三册,第941页。
④ 《论语集注》卷四,《四书章句集注》第104-105页。
⑤ 《马一浮集》第一册,第181-182页。《乐记》诸语,皆转引自该页。

于《易》而已。学《易》之要观象而已,观象之要求之十翼而已。孔子晚而系《易》,十翼之文幸未失坠,其辞甚约而其旨甚明。"[①]《易经·系辞传》云:"夫《易》何为者也?夫《易》开物成务,冒天下之道,如斯而已者也。是故,圣人以通天下之志,以定天下之业,以断天下之疑。"[②]马一浮从《易》与六艺之关系的角度解释这段话说:

> 《易》为六艺之原,亦为六艺之归。《乾》《坤》开物,六子成务,六艺之道,效天法地,所以成身。"以通天下之志",《诗》《书》是也;"以定天下之业",《礼》《乐》是也;"以断天下之疑",《易》《春秋》是也。冒者,覆也。如天之无不覆帱,即摄无不尽之意。知《易》"冒天下之道",即知六艺冒天下之道,"无不从此法界流,无不还归此法界"。故谓六艺之教终于《易》也[③]。

在马一浮看来,《易》作为六艺之原与六艺之归,实为圣人之心要[④]。

《易》教大义如何?马一浮说:"《易》之为教,在随时变易以从道,故'惧以始终,其要无咎','因贰以济民行,以明失得之报'。"[⑤]可谓善体《易》教之大义者也。此中俱摄变易、不易、简易之三义:"时"是变易,"道"是不易,"随时变易以从道"是简易。《系辞传》曰:"《易》之为书也不可远,为道也屡迁,变动不居,周流六虚,上下无常,刚柔相易,不可为典要,唯变所适。其出入以度外内,使知惧,又明于忧患与故。无有师保,如临父母。初率其辞而揆其方,既有典常。苟非其人,道不虚行。"[⑥]又曰:"易之兴也,其当殷之末世、周之盛德邪?当文王与纣之事邪?是故其辞危。危者使平,易者使倾。其道甚大,百物不废。惧以终始,其要无咎。此之谓《易》之道也。"[⑦]马一浮说:"《系传》每以'《易》之为书'与'《易》

---

① 《马一浮集》第一册,第421页。

② 朱熹:《周易本义》,第62页,《四书五经》(上册),中国书店1985年11月第2版。

③ 《马一浮集》第一册,第422－423页。

④ 参见《马一浮集》第一册,第488页。

⑤ 《马一浮集》第一册,第434页。

⑥ 《系辞下传》第八章,朱熹:《周易本义》,第68页,《四书五经》(上册),中国书店1985年11月第2版。

⑦ 《系辞下传》第十一章,朱熹:《周易本义》,第69页,《四书五经》(上册),中国书店1985年11月第2版。

之道'并举。'书'指言教所诠之实理,'道'即指此实理之发用处而言。"[1]惟其是"实理",故"不可远";惟其"不可远",故须"随时以从";惟其"为道屡迁",故须"随时变易";惟其"危者使平,易者使倾",故须"惧以终始"。

《易》教大义,在随时变易以从道。道何以行?在顺性命之理。《说卦传》曰:"昔者圣人之作易也,将以顺性命之理。是以立天之道,曰阴与阳;立地之道,曰柔与刚;立人之道,曰仁与义。"[2]《系辞传》曰:"《易》之为书也,广大悉备。有天道焉,有人道焉,有地道焉。兼三才而两之,故六。六者非他也,三才之道也。"[3]是知三才之道所以立者,即是顺性命之理也。顺此性命之理,乃道之所以行。

《系辞传》曰:"因贰以济民行,以明失得之报。"[4]贰者何?吉凶是也。失得者何?对理而言也。动而得其理,则阴阳刚柔皆吉;失其理,则阴阳刚柔皆凶。故曰:"吉凶者,言乎其失得也。"[5]此当谛观乾、坤二象,"乾知大始,坤作成物。乾以易知,坤以简能。易则易知,简则易从。""易简,而天下之理得矣。天下之理得,而成位乎其中矣。""夫乾确然,示人易矣。夫坤隤然,示人简矣。爻也者,效此者也。象也者,象此者也。""夫乾,天下之至健也,德行恒易以知险;夫坤,天下之至顺也,德行恒简以知阻。"所以马一浮说:"险阻者,易简之反也。得之以易简,失之以险阻。易简为吉,险阻为凶。不得乎易简者,不能知险阻,即不能定吉凶也。"[6]如何从乾坤求得易简而避免险阻?马一浮析之甚详,他说:

> "动而贞夫一",不亦易乎。"承天而时行",不亦简乎。"因其时而惕",是知险也。"先迷后得",是知阻也。"知进而不知退",则险矣。"疑其所行"则阻矣。君子得乾之易以为德,故可久;得坤之简

---

① 《马一浮集》第一册,第187页。

② 《易经·说卦传》第二章,朱熹:《周易本义》,第70页,《四书五经》(上册),中国书店1985年11月第2版。

③ 《易经·系辞下传》第十章,朱熹:《周易本义》,第68页,《四书五经》(上册),中国书店1985年11月第2版。

④ 《易经·系辞下传》第六章,朱熹:《周易本义》,第67页,《四书五经》(上册),中国书店1985年11月第2版。

⑤ 《系辞上传》第三章,朱熹:《周易本义》,第57页,《四书五经》(上册),中国书店1985年11月第2版。

⑥ 《马一浮集》第一册,第434页。前此引文均转引自此页。

> 以为业,故可大。可久故日新,可大故富有。"乾知大始",故主乎知而为乐;"坤作成物",故主乎行而为礼。"知崇礼卑,崇效天,卑法地",故乐由天作,礼以地制。大乐必易,大礼必简。明乎天地,然后能兴礼乐。和且序,夫何险阻之有?此谓吉凶贞胜,此谓盛德大业[1]。

马一浮认为,"崇德广业",必以言行为重。言忠信而行笃敬,方能得易简之理;"敬以直内,义以方外",则可以入德而几于易矣;"庸言之信,庸行之谨",则可以居业而得于简矣。他说:

> 知易斯能用《易》矣,尽性斯能至命矣。观《乾》《坤》则知其用备于六子也,顺性命则知其理不离五事也。盖六子各得《乾》《坤》之一体,故欲体《乾》《坤》则必用六子。五事并出性命之一源,故欲顺性命则必敬五事。效《乾》《坤》之用者莫大于《坎》《离》,顺性命之理者莫要于言行,故上经终《坎》《离》,下经首《咸》《恒》。圣人示人学《易》之要,所以"崇德广业"者,必以言行为重也。
>
> 天地之道,所以行变化、成万物者,雷、风、水、山、泽是已;人之道,所以定吉凶、生大业者,视、听、言、动、思是已,岂别有哉!六子并统于《乾》《坤》而五事约摄于言行。故圣人重之。既于《乾》之九二著"庸言之信,庸行之谨"为君德,复于《大畜》之象著之曰"君子以多识前言往行,以畜其德",于《家人》之象著之曰"君子以言有物而行有恒"。《大畜》言其远者,《家人》言其近者。《系辞传》说爻象最先者,特于《中孚》之九二,"鸣鹤在阴,其子和之",物类犹然,而况于人。畅发其义曰:"君子居其室,出其言善,则千里之外应之,况其迩者乎?君子居其室,出其言不善,则千里之外违之,况其迩者乎?言出乎身,加乎民。行发乎迩,见乎远。言行,君子之枢机,枢机之发,荣辱之主也。言行,君子之所以动天地也,可不慎乎?"
>
> 《系辞》上传终之曰:"神而明之,存乎其人;默而成之,不言而信,存乎德行。"此明德行既成,乃不待于言也。下传终之曰:"将叛者,其辞惭。中心疑者,其辞枝。吉人之辞寡。躁人之辞多。诬善之人,其辞游。失其守者,其辞屈。"明六人之中,吉一而已,五皆由其

---

[1] 《马一浮集》第一册,第434-435页。

言而知其失也。[1]

《经解》曰:“洁静精微而不贼，则深于《易》者也。”马一浮对此有深彻见底的解释,并自信解《易》至此,“末后之教于此揭尽,可以息言矣”。他说:“洁者,无垢义。杂染尽,不受诸惑,斯名洁。静者,不迁义。散乱心息,无诸攀援杂虑,常住正念,斯名静。精者,真实义。观一切法一相,是谓精。‘皮肤脱落尽,唯有一真实’,到此见地,方得稳密。微者,深密义。见诸相非相,是谓微。离名绝相,唯一真际。诸相即器,凡夫见之,唯是器相。圣人于器,唯见是道,即是见诸相非相也。如此方能深入《易》教。洁静是止,精微是观。止用《艮》,动亦定,静亦定也。观用《巽》,见万物之洁齐也。一切行门用《震》,一切言教用《兑》。建化利物用《离》,万物相见,‘显诸仁’,大悲也。会己归寂用《坎》,万物所归,‘藏诸用’,大智也。此即顺《乾》《坤》性命之理,得乎易简之德者也。如此方可立人之道。然有纤毫人见、法见即名为贼,此见若不剿绝,为人即祸生矣。是故曰‘惧以终始,其要无咎’也”[2]。

(5)《春秋》教大义。马一浮主复性书院,六艺大义唯《春秋大义》未及讲论。所幸《论语大义》于《春秋》要旨已揭橥宗趣,否则今人很难完整把握其六艺论。关于《春秋》大义,马一浮认为,显说此义者莫如孟子,《公羊传》《春秋繁露》虽有精到处,皆不及孟子所论闳深博大。孟子之后则董仲舒、司马迁能言其大。三传以《公羊》为最精核,《谷梁》亦尚谨严,《左氏》则详于事迹而疏于义理,同于《国语》而已。自杜预独尊《左氏》而《春秋》之义益晦,直至得伊川、胡文定而后复明。至于今世学者之治《春秋》,“仍是求之于例,不见大义”[3]。马一浮赞成董仲舒“不明乎《易》,不能明《春秋》”之说,认为:“《易》本隐以之显,《春秋》推见至隐;《易》以天道下济人事,《春秋》以人事反之天道:实则隐显不二,天人一理。故《易》与《春秋》者,圣人之全体大用也。用处难知,只为体上不了,故非义精仁熟不容轻说《春秋》。若以私意窥测圣人,决无是处。贤如

---

① 《马一浮集》第一册,第 441 - 442 页。
② 《马一浮集》第一册,第 488 - 489 页。引文中小注为原著本有。
③ 参见《马一浮集》第一册,第 190 页;第三册,第 947 页。

游、夏,犹莫能赞一辞,故先儒说经,于《春秋》特为矜慎。"[1]

《春秋》大义如何?曰:托变易之事,显不易之理,成简易之用,此《春秋》之大义也。马一浮认为,《公羊》家谓《春秋》"借事明义",董仲舒谓之"因行事加王心",胡安定谓之"史外传心之要典",皆于《春秋》大义有得。在马一浮看来,董仲舒所谓"王心",其实就是义,就是理[2]。托事显理,拨乱反正,此即《春秋》之大义。约而言之,"必也正名"一语即是。

马一浮说:"《春秋》之大用在于夷夏、进退、文质、损益、刑德、贵贱、经权、予夺,而其要则正名而已矣。"[3]正名,即孔子所谓"君君、臣臣、父父、子子",即庄子所谓"道名分"。《经解》曰:"属辞比事,《春秋》教也";"《春秋》之失,乱";"属辞比事而不乱,则深于《春秋》者也"。董仲舒曰:"《春秋》慎辞,谨于名伦等物者也。"[4]孟子曰:"舜明于庶物,察于人伦。"[5]可见,深察名号为"名伦",因事立义为"等物","名伦"即"属辞","等物"即"比事"也。"名伦等物",得其理则治,失其理则乱。所以《史记·太史公自序》说:"《春秋》辩是非,故长于治人","拨乱反正,莫近于《春秋》"。

马一浮说:"人事浃,王道备,在得正而已矣。"[6]《易·大壮》彖辞曰:"大者,正也。正大,而天地之情可见矣。"[7]《春秋》之所大者,大一统、大居正而已。身得其正则身修,家得其正则家齐,国得其正则国治,天下得其正则天下平。然"人心惟危,道心惟微",故"正"字实殊不易当。所以《易》曰:"知进退存亡而不失其正者,其唯圣人乎。"[8]

如何得其正?关键在于正心。马一浮说:"心正则天地万物莫不各得其正。伦物者,此心之伦物也。""名伦等物为正名之事。正名也者,正其心也,心正则致太平矣。"[9]马一浮认为,此义可从《春秋》"五始"见之,并盛赞"五始之义大矣哉!"[10]。五始,即"元年"、"春"、"王"、"正月"、

---

① 《马一浮集》第一册,第190页。
② 参见《马一浮集》第一册,第191-195页。
③ 《马一浮集》第一册,第196页。以下诸引文均转引自当页。
④ 《春秋繁露·精华第五》,《春秋繁露》第97页,山东友谊出版社,2001年1月第1版。
⑤ 《孟子·离娄下》,《四书章句集注》第294页。
⑥ 《马一浮集》第一册,第196页。
⑦ 《易经·大壮彖辞》,朱熹:《周易本义》,第31页。
⑧ 《易·乾·上九文言》,朱熹:《周易本义》,第5页。
⑨ 《马一浮集》第一册,第196页。
⑩ 《马一浮集》第一册,第197页。

"公即位"。董仲舒说:"春秋何贵乎元而言之？元者,始也,言本正也。道,王道也。王者,人之始也。"[1]又说:"《春秋》之道,以元之深,正天之端;以天之端,正王之政;以王之政,正诸侯之即位;以诸侯之即位,正竟内之治。五者俱正而化大行。"[2]又说:"谓一为元者,视大始而欲正本也。《春秋》深探其本,而反自贵者始。故为人君者,正心以正朝廷,正朝廷以正百官,正百官以正万民,正万民以正四方。四方正,远近莫敢不一于正。"[3]

在《论语大义·春秋教下》中,马一浮对《春秋》本圣人之正心在夷夏、进退、文质、损益、刑德、贵贱、经权、予夺八个方面的大用进行了提要钩玄。马一浮不详述《春秋》大义,却拈出此八者一一予以明辨,盖程子之言有以启之。其言曰:"《春秋》大义数十,其义虽大,炳如日星,乃易见也。惟其微辞隐义、时措从宜者,为难知也。或抑或纵,或予或夺,或进或退,或微或显,而得乎义理之安,文质之中,宽猛之宜,是非之公,乃制事之权衡,揆道之模范也。"[4]

就夷夏、进退而言,马一浮认为,诸夏与夷狄之辨,《春秋》以有礼义与无礼义为断,而非以种族国土为别;合礼义则进之,背礼义则退之。

就文质、损益而言,马一浮认为董仲舒最得《春秋》之旨,其言曰:"礼之所重者在其志。志敬而节俱,则君子予之知礼。志和而音雅,则君子予之知乐。志哀而居约,则君子予之知丧。故曰:'非虚加之',重志之谓也。志为质,物为文。文著于质,质不居文,文安施质？质文两备,然后其礼成;文质偏行,不得有我尔之名;俱不能备而偏行之,宁有质而无文。"[5]然贵文反质之义《春秋》亦有之,可见其变通趋时,取义无定,所谓"裁成天地之道,辅相天地之宜",损益之微妙,非胶柱鼓瑟之徒所能喻。马一浮说:"后世玄言家或至任诞去礼,质胜则野也;义学家每务知解辩说,文胜则史也。二氏之流失如此,亦以老子之恶文太甚,佛氏之言义过奢有以致之。今人行好脱略,言好攻难,学不逮古人而病则过之,学《礼》与《春秋》是其药也。"[6]

---

① 《春秋繁露·王道第六》第111页。
② 《春秋繁露·玉英第四》,第79页。此段文字后亦见于《二端》篇。
③ 《春秋繁露·附录》"天人三策"之"第一策",第705页。
④ 程颐:《春秋传序》,《近思录》卷三《致知》。
⑤ 《春秋繁露·玉杯第二》,第31页。
⑥ 《马一浮集》第一册,第204页小注。

值得注意的是，马一浮在文、质问题上并未落于汉儒文质损益的三统循环论，而是以义理为准，立于中道，不落二边，既不贵文贱质，又不重质轻文，四平八稳，无懈可击。刘向《说苑》谓“三王术如循环”：夏尚忠，其失野，救野莫如敬；殷尚敬，其失鬼，救鬼莫如文；周尚文，其失薄，救薄莫如忠。《白虎通》曰：“阳道极则阴道受，阴道极则阳道受”，明二阴二阳不能相继。马一浮认为：“此乃有近于今世唯物史观所推历史演变阶段，其误由不识文质并用之旨而来”[1]。所以，马一浮救文胜之弊，不是矫枉过正、以毒攻毒地求助于与之对立的“野”，而是直接从人心中发掘出“文”中本具之义理。事实上，马一浮解决任何弊端都不会到此弊端之“外”去寻找救药，而是直接发掘其“中”之义理以为救药。直指人心，令其当下明理，当下解决问题，这是马一浮“心外无事”、“事外无理”的一贯之旨应用于事上的一个显著特征。

就刑德、贵贱而言，“刑主杀而德主生”，“王者承天意以从事，故任德教而不任刑”[2]。《春秋繁露·竹林篇》曰：“春秋之法，凶年不修旧，意在无苦民尔。苦民尚恶之，况伤民乎？伤民尚痛之，况杀民乎？”“春秋之所恶者，不任德而任力，驱民而残贼之；其所好者，设而勿用，仁义以服之也。诗云：‘弛其文德，洽此四国。’此春秋之所善也。夫德不足以亲近，而文不足以来远，而断断以战伐为之者，此固春秋所甚疾已，皆非义也。”[3]难者曰：“春秋之书战伐也，有恶有善也，恶轴击而善偏战[4]，耻伐丧而荣复雠，奈何以春秋为无义战而尽恶之也？”曰：“春秋之于偏战也，犹其于诸夏也，引之鲁，则谓之外，引之夷狄，则谓之内；比之轴战，则谓之义，比之不战，则谓之不义；故盟不如不盟，然而有所谓善盟；战不如不战，然而有所谓善战；不义之中有义，义之中有不义；辞不能及，皆在于指，非精心达思者，其庸能知之！”[5]马一浮认为，董仲舒此言推阐“春秋无义战”之旨最

---

[1] 参见《论语大义春秋教下》之《明文质损益义》一节，《马一浮集》第一册，第201－204页。

[2] 《天人三策》之“第一策”，《春秋繁露·附录》第704页。

[3] 《春秋繁露·竹林第三》，第55页。

[4] 本文此段引文直接引自网上《春秋繁露》。“轴击”，周桂钿、朋星等译注本作“诈击”。马一浮原引亦作“诈击”，点校者改为“轴击”。不详孰是。“偏战”，《马一浮集》第一册第205页引文中小注曰：“偏战者，犹今言应战，非好与人为敌也，人以兵加之而后战耳。诈战则是背盟而伐人。”

[5] 《春秋繁露·竹林第三》，第58页。

精。"天子之兵有征而无战"[1],商汤"东面而征,西夷怨;南面而征,北狄怨"[2]。"征者,正也,以义正之。战则为敌对之辞。《公羊传》曰'王者无敌',故言征不言战也。礼乐是德,征伐是刑。礼乐之失而为僭差,征伐之失而为攻战。"[3]

就经权、予夺而言,马一浮言《春秋》大用,将经权、予夺放到最后来谈,实因此义最不易晓,此事最不易行。孔子曰:"可与共学,未可与适道;可与适道,未可与立;可与立,未可与权。"[4]"权"摆在最后,可见实为最难之事,所以朱子才说:"须是圣人,方可与权。若以颜子之贤,恐也不敢议此。"[5]程子曰:"权,秤锤也,所以称物而知轻重者也。可与权,谓能权轻重,使合义也。"汉儒说"反经为权",程子说"权即是经",朱子认为二说各有所当,亦各有其未尽精密处。龟山说:"权者,经之所不及。"朱子赞成此说。他说:"经只是存得个大法,正当底道理而已。盖精微曲折处,固非经之所能尽也。所谓权者,于精微曲折处曲尽其宜,以济经之所不及耳。""权乃经之要妙微密处。非见道理之精密、透彻、纯熟者,不足以语权也。"[6]

董仲舒说:"《春秋》有经礼,有变礼。……明乎经变之事,然后知轻重之分,可与适权矣。"[7]马一浮说:"经礼,礼也。变礼,亦礼也。是知达于礼者,乃可与适权。其有达于常而不达于变,达于变而不达于常者,必于礼有未达也。"[8]马一浮以礼说经、权,盖本朱子以义说经、权而来。朱子说:"义当守经,则守经;义当用权,则用权,所以谓义总括得经、权。"[9]实则礼、义可以互训,马、朱一脉相承。合不合礼义,是衡量经、权是否得当的根本标准。本此,马一浮认为,守经而不达于变,用权而不达于常,皆

---

① 《资治通鉴》卷第十七,世宗孝武皇帝上之上建元六年(公元前一三五年),淮南王安上书谏世宗孝武皇帝,有"臣闻天子之兵有征而无战"语。

② 《孟子·梁惠王章句下》第十一章,《四书章句集注》第222页。

③ 《马一浮集》第一册,第206页。

④ 《论语·子罕第九》,《四书章句集注》第116页。

⑤ 朱熹:《朱子语类》卷第三十七之"可与共学章",中华书局,1994年3月第1版,第三册,第987页。

⑥ 参见朱熹:《朱子语类》卷第三十七之"可与共学章",中华书局,1994年3月第1版,第三册。下引该著,但标书名、册数和页码。

⑦ 《春秋繁露·玉英第四》,第83页。

⑧ 《马一浮集》第一册,第206页。

⑨ 《朱子语类》第三册,第990页。

《春秋》之所夺;而一于礼,一于仁,皆《春秋》之所予。他说:"'礼重于身'者,经也;如予宋伯姬。'仁贵于让'者,权也。如予司马子反。贤祭仲而恶逢丑父,其枉正以存君同也,而荣辱不同理,故予夺异。中权之难如是,非精义入神不足以知之。"[1]

三、《孝经》大义之伸张

马一浮认为,孔子之教,博说则有六艺,约说则有《孝经》;六艺皆以明性道,陈德行,而《孝经》实为之总会。自汉以来,《孝经》每每与《论语》并称,先儒虽有疏释,然于根本大义,似犹有引而未发、郁而未宣者。所以,他继《论语大义》之后,即讲《孝经大义》,以为向上提持之要,使学者知六艺之教约归于行,而后于时人诬罔之说可昭然无惑。

马一浮是如何揭示《孝经》大义的呢?

首先,澄清对于《孝经》文本之疑谤。关于《孝经》的作者,学界争论很多,争论的源头在郑玄与司马迁的说法不一:郑玄的《六艺论》言《孝经》为孔子所作,《史记·孔子世家》则言《孝经》为曾子所记。邢疏引皇侃、刘炫说,并以《孝经》为孔子自撰。而《汉书·艺文志》但云"孔子为曾子陈孝道",不云孔子作。刘师培折中二说,谓"曾子作《孝经》以记孔子论孝之言"。[2] 朱子以为曾子门人所记,马一浮继承此说,认为今文十八章之《孝经》为曾子门人记录的孔子为曾子所陈孝道。朱、刘二氏皆以《孝经》内容出自孔子,实际上等于肯认了《孝经》作为经的意义;所不同者,刘以《孝经》之文为曾子作,而朱则以为曾子门人所记。观《孝经》十八章多出现"曾子"二字,可见为曾子门人所记为确切。

在《略辨今古文疑义》中,马一浮针对先儒以及当时学界对《孝经》文本的权威性普遍存在的怀疑进行了全面而精审的考辨,今摘录其中一部分如下:

> 《汉志》言长孙氏、江翁、后仓、翼奉、张禹"各自名家,经文(并)[皆],唯孔氏壁中古文为异。'父母生之,续莫大焉','故亲生之膝下',诸家说不安处,古文字读皆异"。明诸家所传,皆为今文。《隋

---

[1] 《马一浮集》第一册,第207页。

[2] 刘师培:《刘师培学术论著》第181页,浙江人民出版社,1998年6月第一版。下同。

志》云：今文“河间人颜芝所藏。汉初，芝子贞出之，凡十八章，而古文与《尚书》同出，大较相似，而长孙有《闺门》一章，又衍出三章，合为二十二章，孔安国为之传。至刘向典校经籍，以颜氏比古文，除其繁惑，定著为十八章。按：司马贞驳刘知几说与此同。郑众、马融并为之注，是谓今文，为刘向校定本。又云有郑氏注，或云出郑玄，与玄所注余书不同，故疑之。

梁代安国本与郑氏并立学官，安国本亡于梁乱，陈及周、齐唯传郑氏。至隋，秘书监王劭访得孔传，送河间刘炫。炫因序其得丧，为述义，传于人间。后遂著令与郑氏并立。儒者喧喧，皆云炫自作，非孔旧本”。是《隋志》于孔、郑两注皆疑之，然于经之今文本则不疑。此《孝经》今古文不同之源流也。《汉书》颜师古注引桓谭《新论》云：“故《孝经》千八百七十二字，今异者四百余字。”许冲上《说文表》言其父慎学《孝经》古文孔氏说。桓谭所见，许慎所学，或是真古文孔传，若刘炫所传，明是依托。今鲍廷博刊本乃得之日本，恐亦刘炫之旧矣。至郑注，今唯见《群书治要》中及诸家所引佚文，实有精语。如《经典释文》所引“至德者，孝弟也；要道者，礼乐也”，似非可以伪托者。宋均《孝经纬》注及《唐会要》并引《六艺论》有“玄又为之注”语，不得以不见于《郑志》及《目录》而疑之。刘知几设十二验以疑郑。后儒因疑注而并及于经。今谓注可疑而经不可疑，古文可疑而今文不可疑，孔注可疑而郑注不可疑也。[1]

说《孝经》“注可疑而经不可疑，古文可疑而今文不可疑，孔注可疑而郑注不可疑”[2]。这个结论与皮锡瑞、丁晏相同。皮氏作《孝经郑注疏》以申郑注之义；丁氏《孝经征文》征引繁博，力攻孔传为伪书。[3]

值得一提的是，马一浮不仅对《孝经》文本的来龙去脉进行了详考，而且对“孔子作《孝经》”的说法给予了较合情理的解释。他说：“古人言语质朴，谓之制作者，不必定出自撰，当为七十子之徒所记述。”《孝经》与《礼记》所录诸篇“开篇起例全同，是为记述之体无疑”，“以其义特尊，故

① 《马一浮集》第一册，第215－216页。

② 《马一浮集》第一册，第216页。

③ 参见刘师培：《刘师培学术论著》第228页。

题以经名而别行,不与七十子后学记述他篇并"。[1]

其次,引申抉发郑玄《孝经》为六艺总会之旨。郑玄《六艺论》散佚,其关于孔子作《孝经》以总会六艺之说见于邢昺的《孝经疏》中。《六艺论》云:"孔子以六艺题目不同,指意殊别,恐道离散,后世莫知其根原,故作《孝经》以总会之。"[2]马一浮认为郑玄此说深得六艺之精神与《孝经》之大要。在马一浮看来,如果用一字概括性德之全的话,那就是"仁";如果用一字概括行仁之道的话,那就是"孝"。圣门一切行持皆从孝起,六艺大用无尽,会其宗趣,无不摄归于孝。他说:"《尚书》叙尧德首'亲九族',舜'克协以孝'。《诗》教之旨在'事父事君'。《易》显天地人之道,有父子然后有君臣上下,礼义有所错。《春秋》经世大法在诛乱臣贼子。至礼乐之实,孟子之言最为直抉根源,本此以求礼意,无不贯洽。"[3]

为什么说:"圣门一切行持皆从孝起,六艺大用无尽,会其宗趣,无不摄归于孝"?马一浮是通过阐发《孝经》首章所谓"至德要道"义和发明《孝经》俗谛之圣谛义来论证的。

马一浮说:"六经所示,皆修德之门,学道之事。修德者先务知德,而后能成德;学道者先务明道,而后能行道。"[4]在他看来,道之所以不行,只因知德者鲜。所以他特别拈出"至德要道"一词,发挥得淋漓尽致。

何谓"至德要道"?马一浮先分释"德"、"道":

> 在心为德,行之为道,内外一也。德是自性所具之实理,道即人伦日用所当行。德是人人本有之良知,道即人人共由之大路,人自不知不行耳。知德即是知性,由道即是率性,成德即是成性,行道即是由仁为仁。德即是性,故曰性德,亦曰德性。道即是性,故曰性道,亦曰天性,亦曰天命。德、行对文,则德主内而行主外。道、德对文,则德为隐而道为显。性、道对文,则性为体而道为用……证之于心为德,行出来便是道,天下自然化之则谓之教。[5]

接着分释"至"、"要":

---

① 参看《马一浮集》第一册,第 213－214 页。

② 《孝经序》疏引郑玄《六艺论》中语,转引自《马一浮集》第一册,第 213 页。

③ 《马一浮集》第一册,第 213 页。

④ 《马一浮集》第一册,第 220 页。

⑤ 《马一浮集》第一册,第 220－221 页。

至者,究极之称;要者,简约之谓。向上更无可说,名曰至。推之不可胜用,名曰要[1]。

然后合释"至德"、"要道":

"肫肫其仁,渊渊其渊,浩浩其天",所谓至德也。"大乐必易,大礼必简",所谓要道也。《中庸》曰:"大哉圣人之道,洋洋乎发育万物,峻极于天。""故曰:苟不至德,至道不凝焉。"此明道之至者,其德必至。《易·系辞》曰:"易简之善配至德。"此明德之至者,其道必要。故道、德兼举,至、要互成。但德以含摄言,道以著见言,至以究极无余言,要以一多相即言。德是相大,深广无尽,故曰至。道是用大,圆融无碍,故曰要。此是叹德,亦即明宗,至、要是赞,道、德是宗[2]。

再接着解释"至德要道"同道、德诸名的关系:

道德义相,在经籍中诠表之辞最多,义各有当,不可执此议彼。如虚灵不昧谓之明德,微妙幽深谓之玄德,最胜无上谓之峻德,持载含弘谓之厚德,法尔如然谓之天德;坦易正直谓之直道,人所共由谓之达道,圆满周遍谓之大道,常恒不变谓之常道,通贯三才谓之王道。如广说,不可尽举,皆是显此一心所含胜妙德相,神用无方。而《孝经》"至德要道"一言实可该摄诸名。[3]

《孝经》为何开篇即特标"至德要道"之目?马一浮回答说:"此是圣人显示性德,普摄群机。"[4]在马一浮看来,《孝经》实为儒家之总持教,好比佛教之有陀罗尼门。"至德要道",就是孝道;六艺要旨尽摄于其中:

---

① 《马一浮集》第一册,第221页。
② 《马一浮集》第一册,第221-222页。
③ 《马一浮集》第一册,第223页。
④ 《马一浮集》第一册,第221页。

至德，《诗》《乐》之实也；要道，《书》《礼》之实也；三才，大《易》之旨也；五孝，《春秋》之义也。言"其教不肃而成"，是《诗》《乐》之会也；言"其政不严而治"，是《书》《礼》之会也；又政教皆《礼》之施也；"不肃而成，不严而治"，则《乐》之效也。《乐》主德而《礼》主行，《易》显性而《春秋》显道。父子天性，准乎《易》也；君臣之义，准乎《春秋》也。明堂四学，则乐正四教所由制也；配天飨帝，则圣人盛德之极致也。言德，则是《易》之尽性也；言刑，则是《春秋》之正名也。由是推之，交参互入，重重无尽。须知六艺皆为德教所作，而《孝经》实为之本；六艺皆为显性之书，而《孝经》特明其要。故曰一言可以该性德之全者，曰仁；一言可以该行仁之道者，曰孝。此所以为六艺之根本，亦为六艺之总会也。[1]

再次，超越俗谛，直以圣谛解《孝经》，是马一浮阐发此经最有创获之所在。孟子曰：

有天爵者，有人爵者。仁义忠信，乐善不倦，此天爵也；公卿大夫，此人爵也。古之人修其天爵，而人爵从之。今之人修其天爵，以要人爵；既得人爵，而弃其天爵，则惑之甚者也，终亦必亡而已矣。[2]

马一浮认为以佛义通之，人爵是俗谛，天爵是真谛。俗谛者，彰一性缘起之事。真谛者，显一性本实之理。《中庸》引孔子曰："舜其大孝也与！德为圣人，尊为天子，富有四海之内。宗庙飨之，子孙保之。故大德必得其位，必得其禄，必得其名，必得其寿。"[3]马一浮的解释是：

此亦通真俗二谛言，"德为圣人"是真谛，"尊为天子"以下四句是俗谛。"故大德必得其位"四句以俗谛言则相违，如周公、孔子同为圣人，一穷一达，皆未尝有天下。以真谛言则与天地参谓之位，不必天子、诸侯也；衣养万物谓之禄，不必邦畿千里也；所性分定谓之名，不必令闻广誉也；泽流后世谓之寿，不必百年不死也：是则一切圣

---

① 《马一浮集》第一册，第263－264页。

② 《孟子·告子章句上》，《四书章句集注》第336页。

③ 《中庸章句》，《四书章句集注》第25页。

人皆同。故知爵名皆为德名，则真俗双融矣[1]。

这里解"位"，解"禄"，解"名"，解"寿"，皆从真谛言之。又如对富贵、忠顺等，马一浮的解释是："富者，具足义。贵者，尊胜义。《易》曰'崇高莫大乎富贵'，亦以真谛言。"[2]"敬信为忠，从令非忠。和理为顺，阿谀非顺。"[3]又释"身"云："天下国家是依报，身是正报。克实言之，则身亦是依报，心乃是正报。"[4]甚至"以人为身，以土为身，以天为身"，"以天下为身体，以百姓为发肤"。[5] 他说："《孝经》叙五孝，自天子至于庶人，以德为差，是犹正报，显行位之别也。天子曰'百姓''四海'，诸侯曰'社稷''民人'，卿大夫曰'宗庙'，士曰'祭祀'，庶人则但曰'养'，是犹依报，论国土之广狭也。戒以保守弗失，明依正随转，犹影之与形，响之与声也。"[6]诸如此类，在《孝经大义》中举不胜举。世俗每以《孝经》为顺俗之谈，不知为显性之教，对于显亲扬名、长守富贵、保其禄位诸语，往往错会其义。他说：

> "为法于天下，可传于后世"，谓之扬名。使其亲为君子，谓之显亲。世俗卑陋，乃以持禄固位为保守，以轩冕炫耀为显扬，以苟得幸进为富贵。是乃患得患失，鄙夫之事，亏体辱亲，不孝之大者。是恶知爱敬为何心？立身为何事？其可以是诬圣经邪？[7]

最后，发明《孝经》实为"显性教"，其大义含摄一切德、一切行、一切教、一切政、一切人、一切处，"三代之英，大道之行，六艺之宗，无有过于此者"，是马一浮讲论《孝经》迥超前贤之处。其《孝经大义》，可以说是他阐扬六经大义中创获最多、贡献最大因而意义最不容忽的一篇杰作。他说：

---

① 《马一浮集》第一册，第232页。
② 《马一浮集》第一册，第236页。
③ 《马一浮集》第一册，第235页。
④ 《马一浮集》第一册，第234页。
⑤ 《马一浮集》第一册，第237页。
⑥ 《马一浮集》第一册，第233-234页。
⑦ 《马一浮集》第一册，第230页。

> 六艺皆以明性道,陈德行,而《孝经》实为之总会。德性是内证,属知;行道是践履,属行。知为行之质,行是知之验。德性至博,而行之则至约。但其行时,全知是行,亦无形相可得。故可以行摄知,以道摄德,以约摄博。如耳目口体并是心摄,视听言貌并是思摄,制度文为并是礼摄,家国天下并是身摄。明此,则知《诗》《书》之用,《礼》《乐》之原,《易》《春秋》之旨,并为《孝经》所摄,义无可疑。故曰:"孝,德之本也。"举本而言,则摄一切德;"人之行,莫大于孝",则摄一切行;"教之所由生",则摄一切教;"其教不肃而成,其政不严而治",则摄一切政;五等之孝,无患不及,则摄一切人;"通于神明,光于四海,无所不通",则摄一切处。大哉!《孝经》之义,三代之英,大道之行,六艺之宗,无有过于此者。故曰:"圣人之德,又何以加于孝乎?"①

有子曰:"其为人也孝悌而好犯上者鲜矣。不好犯上而好作乱者未之有也。君子务本,本立而道生。孝悌也者,其为仁义之本欤。"②孟子曰:"尧舜之道,孝弟而已矣。"③发掘孝之大义皆甚深切,却未成专论。匡衡上成帝疏中有"《论语》、《孝经》,圣人言行之要"④语,《孝经纬·钩命决》中有孔子"志在《春秋》,行在《孝经》"⑤语。汉人最重此经,特立《孝经》博士,然于《孝经》大义,却发明不多。明末黄石斋作《孝经集传》,立五微义、十二著义之说⑥,亦能见其大,马一浮最为推崇,认为"自来说《孝经》,未有过于黄氏者也"⑦。后世"每以《孝经》为顺俗之谈,不知为显性之教,如显亲扬名、长守富贵、保其禄位诸语,错会其义,则醍醐变成毒

---

① 《马一浮集》第一册,第 212 页。

② 《论语学·而第一》,《四书章句集注》第 47-48 页。

③ 《孟子·告子章句下》,《四书章句集注》第 339 页。

④ 《汉书新注》(四)·汉书新注卷八十一·匡张孔马传第五十一。

⑤ 转引自吕宗纯:"张学良为文庙撰写碑文",《黑龙江日报》2001 年 11 月 2 日。

⑥ 黄石斋《孝经辨义》云:"本性立教,因心为治,令人知非孝无教,非性无道,为圣贤学问根本,一也。约教于礼,约礼于敬,令人知敬以致中,孝以导和,为帝王政治渊源,二也。则天因地,常以地道自处,履顺行让,使天下消其戾心,五刑干兵无所施,贵德贱刑,为古今治乱之本,三也。反文尚质,以夏、商之道救周,四也。辟杨、墨之道,使不得乱常,五也。"其十二著义为郊、庙、明堂、释奠、齿胄、养老、耕籍、冠、昏、朝聘、丧祭、乡饮酒,皆礼之大端也。转引自《马一浮集》第一册,第 493 页。

⑦ 《马一浮集》第一册,第 218 页。

药”。[1] 近代以来，儒家群经中最受诟病的就是《孝经》，被斥为中国落后的“家本位”文化之根株，是中国封建社会流毒最深的糟粕。即便是在传统文化开始复苏的今天，即便是在所谓“新国粹主义”者的言论中，我们仍然随处可见谈孝心虚、谈孝气馁的虚怯与迷惘。

---

① 《马一浮集》第一册，第229页。

弥尔顿与多个历史

迈纳（Earl Miner） 著
李春长 译

真实作为历史的基础应该让我们了解;篇章布局与行文明晰作为手法应该通俗易懂。一个是肌体,另一个是肌体的健康。

——德莱顿《普卢塔克传》

所有知识不就是记录下的经验和历史的产物吗？其中的推论、信仰、行动及情感不一样都是其基本素材吗？

——卡莱尔《时代的标志》

微量的文学需要大量的历史积淀。

——詹姆士

多个历史

为什么不叫“弥尔顿与历史”？这样当然会更悦耳。但是勿用赘言，单数形式的“历史”是个令人头疼的字眼,既使不是唯名论者或词汇学家的人也会持这种观点。用一个标签指涉“历史”的三种或更多意义及其变种的通常做法混淆了明显有别的概念。历史的第一个主要概念是历史学家所探讨的对象:“真实世界”中的原初历史即事件在时间与空间上的发展历程。第二个概念指历史学家记述这些假定事件的著作。罗利

(Ralegh)的《世界史》或培根的《亨利七世》可以作为例子。当然,莎士比亚的《理查三世》或丹尼尔(Samuel Daniel)的《英国红白玫瑰战争》(本书后来用散文代替了八行体)也可算在内。第三个概念是关于第二种历史的历史著述,如中国朝代变迁史或英国"历史诗歌"史。

这三种概念并不是截然有别。我们只有通过建构第二种意义的历史才能了解原初历史。我们所知道的第二种意义上的所有历史同时也是第三种意义上的历史。除了自传或目击者的陈述外不存在现代人设想的古代史及一手的、未经涂改的事件叙述。然而不容置疑的是,弥尔顿和其同时代人却把这种特权给予了《圣经》。另一方面,若不相信第一种历史——发生在时空中的真实事件,其他两种明显没有意义。当今,很多人认为,记录下来的历史不可能再现历史事件,也不可能提供认识该事件的渠道,历史学家的历史显而易见是思想上的建构,并且,这种建构又更多地依赖于其他以前的历史叙述而不是原初历史。但是若假定不存在原初历史,另外几种历史也无法存在。

近来,这种既有差异又相互依赖的关系导致一些人的历史唯名论。实际上,人们普遍表现出对第二种历史的不信任,关于它的著作(即第三种历史著作)有时几乎认为,历史学家所创作的只不过是虚构的或艺术的空中楼阁,更有甚者认为历史著述和其他文字作品一样迷失于无意义的文本性之中。新马克思主义者是这种唯名论与纯文本性的主要反对者之一。[①] 对这两种极端都没有激情的人,比如我自己,必然会做出这样的辨别,也就是说要提出疑问。我也必然会问,如果不能假定第一种意义上的历史,那么从逻辑上讲,焉有文本性与唯名论者? 不管怎样,我只能假设世界如我们所了解它的那样存在,无论其中有多少歪曲和谬误,否则我们就不可能存在。这种通俗明了论据充分的"实在论"甚至为唯我论提供了可能性。只要(并不限于此)共时历史学家的描述只能按时间顺序

---

① 尽管我不了解十七世纪的唯名论历史观,当代历史观参见 Hayden White,《元历史》(*Metahistory*,John Hopkins University Press,1973)和他的《话语转喻论》(*Tropics of Discourse*,John Hopkins University Press,1978)。在马克思主义的世界观中,与弥尔顿关系最密切也最著名是希尔(Christopher Hill),参见 Hill,Margaret James,Edgell Richmond,《一六四〇年的英国革命》(*the English Revolution*,1640,Lawrence,1940),最好参见 Hill,《弥尔顿与英国革命》(*Milton and the English Revolution*,Faber and Faber,1977)。在本论文写作期间,有人对文艺复兴时期文学进行了新的历史研究,参见 Thomas M. Greene,《特洛伊之光》(*The Light in Troy*,Yale University Press,1982)。英国文艺复兴后期文学研究状况基本一样,但据我所知,都与本论文无关。

记述所要解释的事件，从共时或空间上对现实进行所谓的形式构想同样取决于预先假定的历时维度或先后顺序。

弥尔顿及其他人

这些怀疑与区分对弥尔顿及他之前和之后的人无足轻重。我们希望仅仅讲述弥尔顿的历史思想史，在这一点上考虑我们今天的想法似乎是多余的、非历史的。然而，如上所述，简单的历史讲述很有问题，而且很难前后一致地证明我们描述弥尔顿的观点时所用的字眼不带有我们自己的构想。更关键的问题是弥尔顿在其诗歌中似乎宣称他描述了历史真相或历史真实。他的宣称与我们的问题之间有一条鸿沟。既然他的宣称与我们的问题既有联系又有区别，我们可以首先搞清楚他的历史观。在讨论他的作品之前，我们应该探询（"历史"本意就是"探询"）弥尔顿之前及之后的人们的看法。

在《学术的进步》一书中，培根开篇区分了两类研究对象："记载上帝之言的书"与"记载上帝劳作的书"（创世、自然万物及当前的"现实"）。[①] 他关心的主要是后者。他的《自然史》在《学术的进步》发表十七年后即一六二二年才问世，但人们认为该书写于一六〇三年左右。除《自然史》和《亨利七世》外，培根还写了《新大西岛》虚构了一个历史。在《古人的智慧》中，通过研究寓言，培根发现了寓言中的科学史或自然史。大家知道，弥尔顿死后不到九年，德莱顿（John Dryden）就对历史进行了更为详细的分类。在《普卢塔克传》一文中，他把历史分为"三类：史料或编年史；历史本身；传记"。[②] 接下来他从编年史开始区分这三种类型：

> 史料或编年史是裸露的历史（naked history）（若我可以这样称呼它们的话）；即是根据时间的先后表明事实之间的简单关系而没有浓妆艳抹。这里战争的原因和动机若不自行显现也不会被追问，而是留给每个读者去领悟……（他特别颂扬了恺撒。塔西佗因其

---

① Hugh G. Dick, ed.，《培根作品选》（*Selected Writings of Francis Bacon*, New York, 1955），页165。

② George Watson, ed.，《德莱顿论文集》（*John Dryden: Of Dramatic Poesy and Other Critical Writings*, 2 vols, London, 1962），卷2页5。德莱顿后来把第三种历史称为"传记"，其第一种用法见于《牛津英语词典》（*Oxford English Dictionary*）。

《编年史》也受到称赞)。并且,希腊历史学家之王修昔底德(Thucydides)也几乎被归入此类,因为,尽管他处处点评,给出事因,为战争双方提供建议,必要时还大声疾呼,但我们可以确信他的初衷是写一部编年史,像一个不动声色的旁观者(他本人就是如此),把每一年的事件按发生的先后顺序记录下来,他的第八卷就是完全按编年史的方式写成的。战争之后,他只不过在其他著作中增加了修饰成分,这些修饰让他的作品在现存同类著作中显得最完整最具启发性。[①]

这里实在论倾向一目了然。霍布斯(Thomas Hobbes)也是一样,但在《利维坦》末尾"回顾与结论"中调子却变了:

最后,虽然我尊重古人,因为他们或清晰地记录了真实或让我们能更好地自己去发现真实,但我认为对古代本身丝毫不值得推崇。如果我们尊重年长的话,现在倒是最年长的。[②]

霍布斯与弥尔顿、德莱顿一样主张历史真实一般是可以弄清楚的,当然这可能要历尽艰辛才能获得。

谈完编年史,德莱顿紧接着转到第二类历史:

历史本身指编年史加上一些不必要的东西,因而勿需多加论述,这儿需要的只是崇高与庄重的风格。推测诱发战争的潜在原因至少要根据最为可能的情况,而不是由恶意的作者歪曲成恶意的解释(塔西佗因此而受到指责),这些推测被明白无误地记下,接受读者评判。重大事件无一疏漏,细枝末节因影响著作的庄严仍然弃之不用。没有了偏见与歧视,真实处处受到推崇。[③]

无论德莱顿的话有多少问题,他又一次清楚地表示历史学家的职责

---

① G. Watson, ed.,《德莱顿论文集》,前揭,卷2,页5。

② Michael Oakeshott, ed.,《利维坦》(*Leviathan*, Basil Blackwell, 1960),页467。

③ G. Watson, ed.,《德莱顿论文集》,前揭,卷2,页6。德莱顿赞扬了修昔底德、波里比乌斯(Polybius)、阿维拉(Avila)、科米奈斯(Comines)和布坎南(Buchanan),但也有所保留。

就是展示"真实"。

德莱顿关于传记的论述除颂文与讽刺诗外对弥尔顿问题无关紧要就略去不谈。既然历史或"故事"明显地被视为叙述,我们应当考虑弥尔顿能接触到什么样的"叙述"思想。让我们撇开十七世纪的观点来看看罗马的修辞家,就是他们给予了我们"叙述"(narratio)这个概念。昆提良(Quintilian)和其他人区分了三类叙述。第一类是"谣言"(fabula),"虚假且与真实毫无相似之处"。过会儿我们会看到弥尔顿是怎样理解这种叙述的。第二类 是"论证"(argumentum),"虽然不真却貌似真实"。最后是"揭示事实"[1]的历史。很明显,真实是历史与修辞建构的叙述共同拥有的东西。这是哲学实在论的观点,它设想人能够发现和展示真实。

跟哥尔德斯密斯(Oliver Goldsmith)一样,弥尔顿是为数不多写过《英国史》的诗人。弥尔顿从遥远的过去一直写到诺曼征服。第一卷关于防止不可靠材料的论述冗长不堪,其第一个声明是"除《圣经》上讲到的民族外,其他民族的起源至今一无所知"。[2] 他把英国历史的起点明确定在恺撒(Julius Caesar)入侵,把关于此之前历史的作品称为"现代寓言"(《耶鲁文集》,页3)。"寓言"是个反复出现的字眼。他对寓言式的东西虽然嗤之以鼻却仍然赏玩不已。对此他给出了一个颇有意思的辩解:"我因此决定重新讲述这些所谓的传说,只是为了帮助我们英国诗人与修辞家,以便他们通过自己的学艺明白如何审慎地对待传说(《耶鲁文集》,卷5,页7,注3)。"

根据昆提良的区分,弥尔顿致力于帮助诗人与修辞家的想法与他计划写一部亚瑟王传奇式的作品很可能是前后一致的。然而,他开始写第二卷时态度就变了:

> 在本卷中我写的英国历史将从耶稣诞生前53年(现在认为是公元前55年)开始即第一批罗马人入侵,直到罗马帝国衰落与灭亡;这段历史非常真实,因为轻而易举就可收集到起初一百年甚至更

---

① G. Watson, ed.,《德莱顿论文集》,前揭,卷2页4。全文及其他经典原文参见我的《德莱顿的诗歌》(*John Dryden's Poetry*, Indiana University Press, 1967),页290,345。

② Don M. Wolfe et al., eds.,《弥尔顿散文全集》(*Complete Prose Works of John Milton*, 8 vols, Yale University Press, 1953),卷5,页1。以下文中简称《耶鲁文集》,只注页码。所引用弥尔顿的诗歌来自于 Frank Allen Paterson et al., eds.,《弥尔顿全集》(*The works of John Milton*, Columbia University Press, 1931, 2 vols)。

长时期的材料(《耶鲁文集》,卷5,页39)。

《英国史》接下来大体上以道德为准则包括政治的动荡与宗教的没落,按照兴起—衰落—灭亡的模式讲述了一系列事件直到诺曼征服。该书强调的两点令人奇怪。一个是第六卷中的圣诞节;[①]另一个,从弥尔顿诗歌创作生平来看,是他不断强调自己的诗写的不是寓言而是真实历史。

一方面,弥尔顿和我们一样会认为,原初历史原则上讲是可知的,人可以揭示出其真相,但这在我们现代人眼中却是个棘手的问题,因此可称之为我们自己的问题。另一方面,在本卷的早期和后期创作中弥尔顿认为,散文仅仅描述历史和真实。这两方面的共同点是弥尔顿这个神启叙述者的强行介入(intrusion)。他在自己的诗中及《英国史》第一卷序言之后直截了当地说,"祈求神助","我现在着手"(《耶鲁文集》,卷5,页13)。

众所周知,弥尔顿在散文中多次提到自己。一些作品如《为自己辩护》几乎全部是针对别人对他指责而为自己进行的辩护。但他似乎总是乐意主动卷入任何纷争,越是广为人知(或在事件的开端或在结局)则越好。在第二卷《为教会管理辩护》的前言中,弥尔顿写下了他对多种史诗(及其他作品)的思考(《耶鲁文集》,卷1,页802-823),这使他声名远扬。在《为英国人民再辩》的结尾,他(带着建议与忠告)不仅赞颂了英国普通民众而且称赞了克伦威尔、费尔法克斯(Fairfax)、弗里特伍德(Fleetwood)和其他人。最后一段(如可称之为段的话)上来就是"对我而言……"(《耶鲁文集》,卷5,章1,页684)。历史叙述者的这些介入具有不同的目的,其中毫无疑问包含自我吹捧与辩解。但不应忘记得救见证(personal testimony)或品行见证(ethical proof)被当作一种主要的修辞技巧。

历史叙述者的介入还具有一种效果,这种效果是弥尔顿一生中包括散文和诗歌在内的许多作品的特征。介入引入了一个新话题:时间—历史经验。很多介入表现了叙述中最古老的技巧之一——离题(digres-

---

① D. M. Wolfe et al. ,eds. ,《弥尔顿散文全集》,前揭,卷5,页391,402。我意识到弥尔顿在强调圣诞节,这要归功于华盛顿大学的佩特森(Mark Patterson)提交的会议论文。如果按弗格(fogle)的观点,《英国史》写于一六四八年,那么它是在一六四七年三月议会关于宗教的法令颁布后写的,该法令规定:"不准再庆祝耶稣诞生节、复活节、降临节及其他公认的宗教节日。"圣诞节成为"主的生日"等等。如此以来,弥尔顿强调"圣诞节"就很难解释得通。

sion)。由于弥尔顿执着于插叙多个对象和时间或使之层次化,结果离题成了一种思维习惯。习惯是需要得到满足的表现,因此我们应该力求确定并评价弥尔顿通过介入、离题、插叙(scheme)或分层(layering)服务于什么样的需要。

《为教会管理辩护》第二部分开篇论述知识的重担,谈到提供知识者像《旧约》先知、牧师圣约翰或《俄狄浦斯王》中的特里西阿斯(Tiresias)那样受到冷待。弥尔顿知道卷人争论会给他带来麻烦,但良知迫使他这样做(《耶鲁文集》,卷1,页806)。若他想寻求赞美的声音,他本会写其他题材(《耶鲁文集》,卷1,页807),而不会写自己并不擅长的散文(《耶鲁文集》,卷1,页808)。他当时的专长(在讲到他的教育和旅行时他说)是"史诗"、"戏剧"、或古人与《圣经》所展示的庄严的颂诗和赞美诗。[①]他接下来为这些艺术辩护,呼吁政府参与以推进和引导艺术,然后向知心的读者保证,他这几年的争论生涯过去后就转向文学创作(《耶鲁文集》,卷1,页820),无论以前的事业多么令人憎恶(《耶鲁文集》,卷1,页821-823)。

弥尔顿无疑需要解释他为何参与历史争论,进一步来讲是解释他为何不创作伟大的诗篇。他也需要让自己(或许包括读者)确信有些题材比起当时恶毒的争吵并不那么令人生厌。这些需要加上其他可能会提到的构成个人的需要、欲求。《为英国人民再辩》结尾处就涉及到这一类。"对我而言",他写道,"我拿起武器并不单单在自家门口为自由而战","我目睹了这些伟大的赞美不尽的事业,我或者可以说为之树立了一座持久的丰碑"。[②] 在一段广为传诵的话中,他把自己比作"史诗诗人","为至少歌颂过一次我们同胞的英雄业绩"(《耶鲁文集》,卷4,页685)而自豪。这儿出现了他在《为教会管理辩护》中所没有想到的某种转变。他可以通过论争性的历史著作写一部散文化的民族史诗。他的胜利感没有持续多久,但胜利感的消失使他开始着手做自己心中有数的本职工作:

---

① D. M. Wolfe et al. ,eds. ,《弥尔顿散文全集》,前揭,卷1,页813-815。这似乎是英国第一次将文学分成三种体裁,其可能是效仿明图诺(Minturno)。参见我的《论诗歌体裁起源与发展》(On the Genesis and Development of Poetic Systems),《批评探索》(*Critical Inquiry*),1979年第5期,详见页347-348。

② 15 D. M. Wolfe et al. ,eds. ,《弥尔顿散文全集》,前揭,卷4,章1,页684-685。如编者所言,"丰碑"使人想起荷拉斯的诗句。尽管这出现在作品末尾讲述当时的名人,这更像是奥维德《变形记》第15章的结尾。

写部祖国引以为荣的史诗。

除了这些紧迫的个人需要外，弥尔顿的介人还有一个具有较少个人目的的原因：用一个历史时代阐明另一个历史时代。《英国史》初版时，他从第三卷中删去了把五世纪的英国与他那时的英国相互比较的一段离题。一六四七到一六四八年间，国家的各个派别都在施展阴谋诡计，其中有国王、议会、军队以及其他受他们指使的组织。但此时弥尔顿对长老派和威斯敏斯特教堂控制的议会已完全失望(《耶鲁文集》，卷5，章1，页444－451)，历史时代的并置是为了提醒自己时代的人们。弥尔顿觉得有必要这样做说明他是多么震惊。若对这一点有疑问的话，我们只要想想《失乐园》就清楚了，第四卷到第八卷作为篇幅宏大的离题全面提醒亚当不要犯罪。弥尔顿的诗中并没有“历史”一词，“历史学家”(Hystorian)倒出现过一次，正巧出现在第八卷的卷首，这时的拉斐尔(Raphael)已讲完过去的历史。亚当问：

我用多少谢意多少酬劳
才足以报答您，神圣的
历史学家，您大大缓和了
我对知识的渴望？[1]

早期诗歌中的类似问题

《失乐园》第八卷开始前，亚当已从“神圣的/历史学家”拉斐尔那里获得了知识，知道了天国战争和创世。这些事情被认为是真实的。天使长们若没有堕落就不会撒谎。并且，正如弥尔顿在散文中讲述自己，亚当大概也会立刻一五一十地讲述自己过去的短暂生活。在谈论他后期最引人著目的诗篇之前，最好先研究一下他的早期作品，找出他在离题或层次划分中以同样方式处理历史时代与时间的表现。在《圣诞清晨歌》第一节，弥尔顿呼吁“天国的缪斯”，(第15行)让她赐予他灵感为耶稣的诞生赋诗，接下来就是多个时期的混合或分层：

[1] F. A. Paterson et al.，eds.，《弥尔顿全集》，卷2，页235。译按：以下诗歌除特别注明，均为本论文译者所译。

看哪,从东方遥远的路途上,
明星引领的圣贤赶来贡献馨香!
快呀,要抢先把你卑微的歌辞献上,
谦逊地在他圣洁的脚下安放;
你要第一个争取迎主的荣光,
放开你的歌喉,加入天使的合唱,
接触神坛的圣火发为热烈的篇章。[①]

这是首个圣诞节的情景,其中夹杂着对主显节的思索,弥尔顿一六二九年的圣诞节莫明其妙地介人进来:虽然当时他正好成年,但他大约在一六二九年前就预料到东方贤人的来临。事实上,从开篇一直到"赞美诗",[②]急剧变化的动词时态都反映了这种异样的时间观念。用一种只可意会不可言传的方式来说,弥尔顿通过我们有目共睹的变化成功达到了真实与普遍意义上的宏伟,这是他作为作家所急需的。第二节就表现了这一点:

他容光焕发,灿烂辉煌,
光轮放射的火焰,万丈光芒,
他本来常在高天的议案之旁,
坐在一体而三位的中央;
如今舍去,来和我们同住一个地方,
离弃那长明不灭的殿堂,
甘以必朽的肉体作为阴暗的住房。[③]

这是神秘的道成肉身即上帝成人,这个悖论是弥尔顿把他的一六二九年与耶稣诞生的那一年搅在一起造成的。

第二、四节也同样预示了弥尔顿在"赞美诗"中的安排。第二节叙述从天国到地上从崇高到人类的状况。第四节描述从人间敬神者到伯利恒

---

① 朱维之译,《弥尔顿抒情诗选》(上海译文出版社,1993),有改动。——译注

② 我认为奈尔森(Lowry Nelson)是第一个注意到《五月清晨歌》和《黎西达斯》中错乱的动词时态。参见他的《巴洛克抒情诗》(*Baroque Lyric Poetry*, Yale University Press, 1961),页 211 - 241。

③ 朱维之译,《弥尔顿抒情诗选》。——译注

的情景。"赞美诗"则把二者的特点结合起来。按时态可把"赞美诗"分为两部分:第一部分从第一节到十七节(1—164行),第二部分从十八节到最后即二十七节(165—244行)。前半部分主要用过去时,"那是一个荒凉的冬天",弥尔顿开篇如是说。通过在过去与现在之间来回往复(大部分情况下用分词来过渡),弥尔顿使自己的题材充满活力而膨胀。在后一部分叙述中弥尔顿把我们推到了现在:"到那时,我们的幸福/会完美充足。"(165—166行)下面显而易见应该用将来时,我们却看到弥尔顿用现在时表述了这个非同寻常的孩子的英雄业绩:抓住巨龙,破除巫术等等。如序诗所示,叙述者好像成了身临其境的历史学家在陈述这些事件。这首诗和弥尔顿的其他伟大诗篇一样,结尾出奇的平静,融合了序诗第二节的直落式结尾与第四节的紧张结尾。

> 但是看哪,圣母的胸前,
> 圣婴在躺着安眠,
> 现在我们必须结束这冗长的诗篇。
> 天上最年轻的星族,
> 已备好雪亮的辇毂
> 有如擎灯的使女,护侍睡眠中的救主;
> 皇宫般的马厩四周,
> 坐着盛装的天使们,轮流伺候。(237-244行)[①]

"但是看哪"这句话把我们读者带到了伯利恒。如果这还不算有悖情理的话,我们还会看到有位"少女"哄自己的孩子入睡,周围则"坐"着待命的耀眼的天使。这都发生在"皇宫般的马厩"里,这当然是个矛盾修辞,但却和其他悖论一样不仅增添了庄严,而且使平静的结尾成为可能。

在《科摩斯》、《黎西达斯》和《悼念达蒙》中,弥尔顿这种叠加技巧的表现形式不是离题或悖论而是多种插叙,种种插叙几乎是同时出现,相互间还经过精心的交叉。在这些诗中,《科摩斯》在很多方面都是最晦涩的一首,原因之一就是人们不清楚弥尔顿如此刻画事物是不是他的初衷。批评家们很少提到(否则或许会有失他们的尊严)的一个插叙却在演出中出现了:孩子们迷失在幽暗的森林里急于回家,但他们面临着威胁。另

① 朱维之译,《弥尔顿抒情诗选》,有改动。——译注

一个插叙是超自然现象:新柏拉图式的中间神灵(伴随神灵)(the Attendant Spirit)与巴库斯(Bacchus)和刻尔克(Circe)的儿子科摩斯同在,与住在敏安德河旁的厄科(Echo)形影不离。其中的人物还有英国民间传说中的塞布丽娜(Sabrina)和在结尾出现的新柏拉图天国中的维纳斯、丘比特和普绪客(Psyche)。这第二个插叙让批评家们迷惑不解,但我认为,这恰恰证明了弥尔顿的才华在别处得心应手在这里却一败涂地。我们面临的是些不必要的问题:为什么把英国古典的和精神的因素放在一个情节中?若贞洁意味着赋予自由,为什么那个少女不能从座位上站起来?伪装(伴随神灵)是善还是恶?

这个假面剧的其余部分效果甚佳并提供了第三个插叙:布里奇沃特(Bridgewater)一家。正如那个神灵在开篇所说:

> 落日照耀的所有地方
> 由伟人统辖,他威信崇高,力量巨大
> 他的威严指引着古老、以武自居的民族
> 他美好的子孙谙知安邦定国之策
> 来治理父辈的国家
> 接管王权,但他们
> 需经过这个迷宫似的幽暗的森林,
> 浓郁的树叶不住地摇动,令人毛骨悚然
> 让不幸的过路人担惊受怕。(30-39行)

第二个插叙的主要优点是使剧情显得恐怖凶险,因为布里奇沃特夫妇的孩子一方面扮演少女及其两个兄弟,是"他者",另一方面又是自己本人。这个插叙通过新柏拉图的距离化使他们成为"他者",使我们能感受到危险,而那些明白这些孩子只不过佯装迷失在父亲的草坪上或客厅里(这取决于对演出的解读)的观众则不大可能有这种感觉。第二个叙述在其他方面一团乱麻,在这儿却成功地进行了区分,这使弥尔顿找到了一种办法,在结局时把第一个和第三个插叙合二为一。从真正意义上的假面剧传统来说,"转换的场景,显现出勒德洛城镇与区长的城堡"(第956行)。前奏没有了,假面剧真正开始了。弥尔顿的第二部分大大削减了约翰逊所用的篇幅。神灵和少女及其两个兄弟共同前行,并在歌中让翩翩起舞的牧羊人到后面去,在下一首歌中把孩子送到父母的面前。

尊贵的老爷及美丽的夫人
我给你们带来了新欢喜，
瞧一瞧你们三个秀美的孩子（树枝），
上天已及时修剪了他们的青春，
他们的信仰、容忍、和诚实。
他们经历了严峻考验，来到这里
受到不朽的颂扬，
跳起凯旋的舞蹈
因为他们战胜了谬误和放纵。

接下来是舞蹈，舞蹈完毕，神灵以古典和新柏拉图主义讲解作结（第974行）。这些讲解与前面几乎无任何关联，只是在最后几行，神灵终于停止了高谈阔论，转而赞颂美德。

在把孩子们——威胁以及种种神话的或超自然的因素使他们与家庭隔绝——送还他们的父母时，我们发现幽暗的森林被带到了明媚有序的理想的人类世界："三个秀美的孩子（树枝）。"第一个与第三个插叙之间的联系真是巧夺天工，弥尔顿最善此道。这使我们想起在《圣诞清晨歌》和历史散文叙述者的介入中所发生的事情。令人遗憾的是假面剧并没有到此为止。但弥尔顿明显清楚，他虽然增加了篇幅，却仍然大大缩减了假面剧的主体部分。

《黎西达斯》和《悼念达蒙》非常成功地组合了多种插叙。尽管前者是伟大的作品后者只是较好的著作而已，但二者相互补充。《悼念达蒙》形式上更加田园诗体化。迭句"我的羊群饥肠辘辘地回家了"出现了十七次，这种形式在弥尔顿的诗中是前所未有的。[①] 在这个和其他方面，田园风光的插叙即假托异教在《黎西达斯》中没有如此强烈。确凿无疑的是大量的田园叙述让弥尔顿随意指名道姓地引入同代人（第137行）和真实地点（126—128行）。但最重要的是他随意引入自己（弥尔顿表达个人隐私时根本没有用诸如外语此类的媒介，因此外语水平像弥尔顿的拉丁文那样也是枉然）。他常常在一部分的开始紧接迭句的后面指涉自

① 译文选自 Merritt Y. Hughes, ed.，《约翰·弥尔顿：诗歌全集及主要散文作品》（*John Milton: Complete Poems and Major Prose*, New York, 1957），页132－139，稍有改动。

己,事实上,这些指涉在任何地方都可能出现,比如感人至深的第123行"当你们走向星辰的地方,请记住我"。在162至171行中,他写到自己的史诗计划,口吻和散文中离题里的不差上下。

在弥尔顿的安排中,《悼念达蒙》与《黎西达斯》既相似又相左。相似表现在婚宴上超验地看到了亡友(198—219行)。相左表现在《黎西达斯》是以诗人谈论自己开始和结束,《悼念达蒙》则是以谈论达蒙开始和结束。还有一个差异就是《悼念达蒙》中田园插叙与个人事务的插叙之间的区分较为简单。我们可以说《悼念达蒙》中的诸多层次化的插叙比弥尔顿的其他诗歌更具有寓言关系。然而,这里也有前面提到的关于真实地点与人物(多次介入的讲述者除外)的叙述

《黎西达斯》不像《科摩斯》那样混乱不堪,但它异常繁杂会让我们忘记其篇幅还不到200行。[①] 对情节的推进最为重要的多层插叙涉及到诗人和黎西达斯,这和《悼念达蒙》一样,但措辞不同。这些插叙包括诗人的问题和田园风光,前者包括写这首诗的原因(1—5行及后面一些段落)、为影响黎西达斯和诗人的一系列迫切问题(明确陈述或暗示出的五个问题)寻找解决办法。弥尔顿在一六四五年《诗集》前言的附言中写到:"偶然预示了骄奢淫逸的教会人士的没落,虽然他们当时正处于辉煌时期。"人们通常认为"偶然"就是"离题"(138—131行)。《英国史》中五世纪的英国与十七世纪的英国并列使之称为"离题"而不是偶然。《黎西达斯》中的高潮阶段即"双人操作的机器"溅出大量墨水,以及爱德华国王去世、弥尔顿作为诗人遇到的种种问题,所有这一切与弥尔顿共处一个时代。

还有诗中的田园插叙与层次问题。田园插叙不是孤立的。[②] 我们很容易看到,在田园插叙中"牧师"(pastor)是牧羊人,在个人事务插叙中是诗人,在宗教—历史—圣经的插叙中是安抚教民的牧师(minister)。最后

---

① 对《黎西达斯》的详细研究参见 Joseph Anthony Wittreich, Jr.,《预言诗学:弥尔顿的传统及其影响》(*Visionary Poetics: Milton's Tradition and His Legacy*, Huntington Library, 1979),其重在预言。

② 对《黎西达斯》中的田园特征研究最好的仍然是 Rosemond Tuve,《弥尔顿五首诗中的意象与主题》(*Images and Themes in Five Poems by Milton*, Harvard University Press, 1967),页73-111。关于田园诗的其他最新观点见 Wolfgang Iser,《斯宾莎的阿卡狄亚》(Spencer's Arcadia), P. Steiner et al., eds.,《文学创作的结构》(*the Structure of the Literary Process*, John Benjamins, 1982),页211-241。

一个表明该诗的融合性，诗中任一个"牧师"都可能是神父(priest)(弥尔顿除外)。腐化的教会人员是(罪恶的)牧羊人，暗示耶稣是至善的牧羊人(第173行)。所以，田园插叙是他们当中歧义最多的一个。与《悼念达蒙》中的用法不同，《黎西达斯》中的弥尔顿并没有严格区分田园插叙与其他插叙，而是不断的等同化并把人物融入到描写中去。

这两首田园挽诗提出了《科摩斯》与散文作品所掩饰的问题。在我称之为层次或插叙中，这类似于早期作品所具有的效果。在这些早期作品中，一系列外在因素以各种方式结合起来。结合就是关联(若前后不一致则会失败，我认为《科摩斯》在一定程度上就是如此)。无论是否关联，关键问题是为这种连贯性(或不连贯)做出解释。换句话说，我们面临的难题是，如何判定多种插叙是否为我们提供了一种寓言。

解释是通向真实的一种方法

在多种意义上说，这个问题就是解释问题。我们已经看到(为了不回避寓言这个关键问题)弥尔顿最拿手的技巧也不能没有我所说的层次或插叙的影响。或许，不把撒旦遇到罪(Sin)与死亡(《失乐园》，卷2，648—870行)这种拟人手法当作寓言的人寥寥无几，因为其中的关键段落就是讲述罪的诞生或犯罪心理(748—802行)。后来撒旦与混沌和黑夜有类似的相遇(890—1009行)，但批评家们却不大乐意把这个拟人当作寓言。下面，我将会证明，在引起激烈争论的新教复兴意义上讲，弥尔顿的阐释是字面上的，并且，尽管他采用了象征、类比，可能还有寓言，他在根本上仍然坚持一种一锤定音的意思，这种意思在世俗意义上是历史的，在宗教意义是圣灵激起的信仰。

既然来自于他的诗歌与历史作品中的证据是当下要讨论的问题，唯一可利用的解释是他的《基督教教义》(《耶鲁文集》，页6)。这个问题非常复杂，引几段话可以帮助我们理解。信仰的基础唯《圣经》而已矣：

> 因此，信仰的法则与经典唯有《圣经》：诗篇十九章10节：耶和华的审判正确真实。在争议中唯《圣经》是裁判，进一步说，遵照《圣经》与圣灵的每个人都是自己的裁判(《耶鲁文集》，章30，页585)。

"真实"的问题我们过会儿再探讨。真实涉及到《圣经》(流传下来的

《圣经》可能不可靠)和圣灵的启示:

> 我们有双重《圣经》,特别是在福音中。即外在的书写下来的《圣经》和内在的圣灵的《圣经》,按照上帝的许诺,后者铭刻于信徒的心中(《耶鲁文集》,章 30,页 587)。

因此"唯《圣经》而已"指写下来的东西,并受到圣灵铭写的虔诚心灵所解释。这一方面给个人增添了重负,另一方面又解放了称义的个人,因为他受到圣灵与基督的恩典:"每个信徒都有权解释《圣经》,我的意思是为自己解释,因为他有基督的心智和引导真实的圣灵。"①弥尔顿典型的新教风格使他主张《圣经》只有一种意思,这与天主教的多重解释相反:

> 《圣经》上每段话只有一个意思,虽然这个意思在《旧约》中结合了历史的和象征的意义,如比较一下《何西阿书》第十一章 1 节与《马太福音》第二章 15 节:我从埃及召出我的儿子来。这句话既指以色列人又指幼小的基督,可以解读为两个正确的意思。②

然而,若这些层次或插叙融合起来互相纠缠不清甚至于失去它们独特的作为"真实"的文学地位,又怎么办呢?对这个我们迫切关心的问题弥尔顿是这样回答的:

> 还有,我的对手主张洗礼类似于婴儿时期的割礼:《哥罗西比书》第二章 11 节:你们在他里面受了不是人手所行的割礼。是基督使你摆脱肉体罪恶的割礼:通过洗礼与他一起埋葬。然而首先需要注意的是割礼与和他一起埋葬根本不能相互类比——他们的表意方式不同,他们类似之处只是二者都是圣事。其次,谁会认为类似的事物就一定在各个方面都相通呢?女人能够不受割礼而安然无恙,但

---

① D. M. Wolfe et al. ,eds. ,《弥尔顿散文全集》,前揭,第 30 章,页 583。也可参见凯利(Maurice Kelly)的注解 23。

② D. M. Wolfe et al. ,eds. ,《弥尔顿散文全集》,前揭,第 30 章,页 581。凯利表明弥尔顿常常借用沃勒比乌斯(Wollebius)的东西。"单义"含有两个正确意思,这涉及到新教关于"字面义"复杂的或前后矛盾的思想。与其"因信称义"的教义相一致,新教徒强调莱勒(Nicolas de Lyra)所说的"你为什么信"以及我们相信的象征,反对天主教看重积业,即"你为什么做"。

她们却必须接受洗礼，也许因为它是更为完美的标志，也许因为它表示了更为完美的事物(《耶鲁文集》，章28，页547－548)。

考虑到我们在浏览弥尔顿的散文与诗歌时所怀有的目的，当前的要害是弥尔顿对“谁会认为类似的事物就一定在各个方面都相通呢”这一问题所做的断言。我们一直在探讨的离题与介入(或层次与插叙)在类别上不必要前后一致。然而，如果正确解读《圣经》并有圣灵的帮助，几种意思“结合”起来会生成唯一一种意思。这种努力加上额外的协助会让人达到“真实”。换言之，弥尔顿为神启式的作品设定了标准，在这种作品中，一切都有助于勾画历史真实或类似的真实。

照此解释标准，带有历史叙述者介入的散文作品与我们讨论的具有层次与插叙的诗歌都包含了错综复杂的时间插叙。其中可能涉及到不必“一一对应”的类比，这些类比也可能含有“两个意思”，但仍然是“一个意思”。我并不想证明这些，只是认为弥尔顿解释《圣经》和通过类比解释他的散文或诗歌所使用的措辞是相同的。这难道不是我们有目共睹的吗?《英国史》与《黎西达斯》中所标出的离题并不是随意的虚构或作者的玩具，而是一种历史评价，这种评价与整个作品只有“一个意思”相一致:《黎西达斯》中的“离题”似乎是当今最具历史性的片断。《为教会管理辩护》和《为英国人民再辩》中的介入也是同样道理。我要证明的是他的诗歌也具有同样的特性。我认为，在弥尔顿较为成熟的诗歌中可以为本篇论文找到证据，并加以验证。

弥尔顿较成熟的诗歌中的证据

最好先暂且绕过《失乐园》，思考一下他最后一部作品。想一想《英国史》与《黎西达斯》中的离题描述出了弥尔顿时代最为一目了然的历史事件，因为，相对于早期英国或田园世界来说，弥尔顿更易得到离题中的原初历史事件。《力士参孙》是“戏剧诗”而不是叙事诗，[①]所以没有真正意义上的离题。《力士参孙》中与离题最为接近的是不涉及到参孙与其他人物正面交锋的片段。全部合唱都属于这一类，还包括参孙对自己的

---

① 没人能够证明《力士参孙》写于何时，但毫无疑问，其艺术手法足以使其成为“成熟”的诗作。

介绍(1—114 行,176—177 行),他与合唱队的对话(180—292 行)(或许)也可归入此类;马诺阿(Manoa)与合唱队的对话(1445—1540 行)、信使的讲述(1541—1659)以及马诺阿最后一段话(1708—1744 行)均属此列。作品中没有冲突的地方很多,他们为参孙与其父、达丽拉(Dalila)、哈拉法(Harapha)和菲利士官员的一连串冲突提供了背景。

《力士参孙》中无冲突的地方具有多种效果。这些地方最欠缺戏剧性,但在很多方面却感人至深,因为其中的参孙、马诺阿与合唱队表达了自己的情感并从自己的角度对问题的意义发表看法。对情感与个人的强调与对历史的强调是同步进行的。既然这部作品是拿来读的而不是表演,描写舞台背景的段落就展现了《士师记》时期个人的及更为宏观的历史生活状况,或"幕后"发生的事件。留意一下德莱顿关于历史的论述,我们会发现,弥尔顿的同时代人想当然地会把这些背景段落纳入叙述之列来考虑,并把它当作具有真值的陈述。《力士参孙》在书的封面上被称为"戏剧诗",需要注意的是它以韵文的形式写成,另外,它还有不同于日常历史散文的其他特征。

《复乐园》基本上一个样。参孙与其他人接二连三的对抗消失了,取而代之的是以撒旦与耶稣为中心的冲突。这里也有很多不适于冲突模式的段落,特别是在开头。史诗开场白(卷 1,1—17 行)后面讲的是耶稣施行洗礼(18—32 行),接下来是撒旦的反抗和所召开的会议(33—125 行),然后是以赞美诗作结的天国会议(126—181 行)。紧接着是耶稣的独白和叙述者的介绍与结论(182—310 行)。从此开始了两个头领之间的对峙,断断续续直到第一卷最后(中间夹杂几段叙述者的讲述)(第 502 行)。第二卷开篇仍是平缓的讲述及对"刚受过洗礼的人们"(卷 2,1—57 行)的思索,然后是玛丽亚的独白(58—108 行)。叙述者在 109 到 114 行简短地谈到了耶稣,接着是撒旦第二次召开会议(115—240 行)。这之后的第二卷都是讲冲突(到 486 行)。整个第三卷与大部分第四卷(到 561 行)集中描写两个强有力的对手之间的较量,然后叙述者以《失乐园》的格调发表了长篇大论(562—580 行)。天使准备了宴席并唱起颂歌(581—635 行)。诗的最后四行是个过渡,讲的是耶稣从天使之主"秘密返回母亲的家"(636—639 行)。

《复乐园》与《力士参孙》极其相似(这也为传统认为该书形成较晚提供了证据),因为《复乐园》同样也是写两极对抗及其他一些平静场景。然而,这首短小的史诗与那首"戏剧诗"的差别在于史诗的冲突被认为是

历史，因为他们与福音书有着最为稳固的联系，并且从任一角度考虑，他们处理的材料均是历史的：如耶稣时代罗马的情况。在这一点上，《复乐园》对弥尔顿而言比《力士参孙》更具历史性。如果说关于冲突的第三第四卷的历史性是《力士参孙》中相应部分所不具备的，二者相对应的无冲突的部分却具有相同的情感与历史功能。

撒旦的与天国的会议它们的历史性可暂且不论。撒旦对受过洗礼的圣子身份的关注、弥尔顿对圣子与玛丽亚独白的偏重、还有对"刚受过洗礼的人们"的反思及平缓的结局共同构成了作品历史背景中的空间。作品谈及的罗马仅限于提比略（Tiberius）在位时期（公元 14－37 年），这一段成为事件历史背景中的时间。若耶稣当时为三十岁，[①]这个日期就完全精确。在当时，对于激进的新教徒来讲，这种强调和对玛丽亚不同寻常的重视表明弥尔顿所思索的与撒旦所诱惑的是历史或人类社会中的耶稣。[②] 最后一行半最能清楚地体现出对这个人性化、历史化的人物的重视："没人注意到他/秘密返回母亲的家。"（卷 4，638—639 行）上帝与众天使可能注意到了，但这里略去了，因为要强调历史场景。我们会惊奇地发现一些无足轻重的段落或不切实际的篇幅扩充却具有历史功能（当然也有其他功能）。这适用于《英国史》与《黎西达斯》，也同样适用于《力士参孙》和《复乐园》（只是体裁不同）。很难充分突出这种现象异乎寻常的性质。《奥德修纪》比起《伊里亚特》更具主观性仅仅是因为其采用了两种手法，弥尔顿的著作中也有这两种手法：意识领域的分裂（如对特勒马库斯论述过多）和穿插另一历史时期（如奥德修向费阿克斯人讲自己的经历）。我认为我们会发现这对《失乐园》也适用。

撇开各种地狱和天国的会议、作者的介入与成段成段的描写不讲，在《失乐园》中有两个冗长的部分淡化了这首诗的主要情节：第四卷到第八卷，这一段延缓了"人类堕落"；第十一卷和第十二卷的大部分，它们打断了对人类堕落结局（被逐出伊甸园）的叙述。总之，这首诗几乎有一半都由于这样显而易见的原因而被介入，更不用说其他叙

① 感谢《MCJ 新闻》（*MCJ News*，Kyoto：Milton Center of Japan）中白鸟正孝（Masataka Shiratori）的论文摘要，卷 5，页 2－3。

② "如此以来，一种'历史的'撒旦就浮现在我们眼前"，引自 *MCJ News*，Kyoto：Milton Center of Japan，卷 5，页 2－3。

述了,如上文提到的那些介人与会议。刚才提到的几卷(在弥尔顿看来)特别具有历史性,因为它们通过天国之战、创世和亚当的回忆展现了亚当与夏娃或拉斐尔。最后两卷则预示了将来的历史进程。把米迦勒(Michael)对未来的叙述当作历史比把拉斐尔的讲述当作历史似乎更能说得过去。但通过与我们刚才所见的进行类比并"信任"天使长,我们就会得到历史。这及其相关问题即该诗是否可视为真实要求有一定的兴趣才行。

我们是否信任像拉斐尔或米迦勒那样的"神圣的/历史学家",不仅仅是一个问题。若我们判定《失乐园》完全是虚构且叙述者是可靠的(大多数读者都会同意这两点),那么我们会相信他们的历史叙述,但前提是我们必须摒弃我们自己的即德莱顿所说的"历史本身"。再者,当我们考虑到弥尔顿的观点与主张时,历史是一码事,而当考虑到我们自己的看法时,历史又是另一码事。[①] 在原初历史的长河中,第五第六卷中的事件显得无关紧要。弥尔顿怎能佯装了解天国里发生的战争、堕落天使的讲话以及上帝与圣子之间的交流呢?第七、八、十一和十二卷至少含有《创世记》中关于世界的创造与历史来证明这些东西(弥尔顿第十一、十二卷中关于"未来"的细节只是来自于《创世记》,然后就急转入世界末日及以后的事情)。第五、六卷尽管有传统的包装仍然站不住脚,因为弥尔顿认为,这种传统是天主教轻信的结果。拉斐尔就妥协的著名讲演(卷5,563—576行)除了通常所赋予它的作用外,还有另外一种完全不同的作用,这在其结论中特别明显,当然,那种平时的解释仍然行之有效。如拉斐尔所言,这种作用可能就是他必须以物质形式比作精神形式(第573行)以便于亚当理解。这个信条在读者那里却背道而驰,使他们相信拉斐尔的叙述是上天的缩影,是真实的历史

据我所了解的当代历史标准,这种历史无论如何都不能算作历史。若弥尔顿仅为争论之故而认为这就是历史,那么我们的出路何在?又如何防止彼勒(Belial)会上所讲的"自负的智慧、虚伪的哲学"(卷2,565行)。下面我旨在对这些问题进行旁敲侧击式的探讨,然后跳过一些问题讨论弥尔顿可能为自己的作品设想的真实度(truth status)。因为,若他的"故事"为真,那么该"故事"就应归属于历史之列。

---

① 《失乐园》在这些方面虽然人人能详但却非常复杂,我这里就不做过多的论述。

弥尔顿诗歌中的"真实"宣称

先前讲到拉斐尔与米迦勒宣称我们讨论的大约一半《失乐园》为历史。他们所说的那部分确实类似于《英国史》、《黎西达斯》、《力士参孙》与《复乐园》中的离题或次要叙述，也类似于散文作品中的个人纪事和自传部分。在《科摩斯》中我发现一些不和谐因素，除此之外，这些穿插（interruptions）（给他们一个总称）取得了意外的总体效果：不单单像《奥德修纪》中的段落那样使作品更具主观性而且使作品清晰明白。在前者意义上，《失乐园》中弥尔顿的长篇大论更像《埃涅阿斯纪》中的穿插，如埃涅阿斯讲述他过去与狄多的关系、安基塞斯在阴间预言罗马将来的历史或其他一些次要叙述等等。无论我们是否给予维吉尔的这些穿插以历史的地位，它们的地位显而易见也适用于弥尔顿最伟大的作品。另外，它们无论使他最优秀的作品的叙述线索变得多么复杂，却明显地使情况变得出人意料的明朗，从真正意义上来讲使结果变得更为简洁。这就是天才弥尔顿鬼斧神工的主要表现，仅次于他在庄严风格方面的成就。

另一方面，《失乐园》和其他散文和韵文作品的写法一样。弥尔顿区分了两种针锋相对的作品，如真实与虚假一样迥然有别，然而，我们在处理后者时可能有不少麻烦。《英国史》的起始部分值得我们再次关注："除《圣经》上讲到的民族外，其他民族的起源至今一无所知（《耶鲁文集》，卷 5，章 1，页 1）。"用肯定的话说，《圣经》所讲的各个民族的起源是已知的。另外，"我们现有的（明显是关于英国有人定居的）古老迹象早就被大多数审慎的古物研究者所否认"。[1] 紧接着下面就是：

> 然而，除了第一个假定的作者之外还有其他学识渊博精通古物的人，他们认为，这（英国有人居住过？）就是公认的历史，前者利用此来虚构故事。此前，在常常被认为是难以置信的叙述中发现了许多过去的踪影和真实事件的遗迹，这与我们阅读描写灭世洪水的诗篇时遇到的情况一样（如奥维德的《变形记》卷 1 在诺亚方舟的故事中得到证明）；很少人相信巨人，后来勿容置疑的目击者告诉我们并

---

[1] D. M. Wolfe et al. , eds. ,《弥尔顿散文全集》，前揭，卷 5，第 1 部分，页 2－3；然而，应回想一下昆提良的"谣言"。

> 不是所有的东西都是虚构的(《创世记》6:4:那时世上生活着巨人);既然如此,我决定重新讲述这些所谓的传说,只是为了帮助我们英国诗人与修辞家,以便他们通过自己的学艺明白如何审慎地对待传说(《耶鲁文集》,卷5,章1,页5)。

对那些传说进行拣选是在为真实而工作,弥尔顿写了多个以寻求真实为主题的寓言,《论出版自由》中赛绪客的寓言(卷2.514行)就是其中之一。这种拣选就类似于赛绪客的工作。然而,弥尔顿动手写《失乐园》时,他逐渐对这些传说与寓言产生了怀疑,结果就放弃了亚瑟传奇式作品的写作计划,而要写"《圣经》上讲过的东西"。

弥尔顿的杰作处处充斥着否定与反语,这是任何史诗都无可比拟的,而和他的作品一样致力于庄严的史诗就更少。弥尔顿时代惟一一首在这一点上超过他的是巴特勒(Butler)的《休迪布拉斯》。若对二者缺乏充分的了解就不可能真正认识他们截然相反的天才创作。巴特勒一定会理解第九卷拒斥"寓言中的武士"(第30行)的序言(若他读过的话)。并且,我们从"寓言"这个词及整个段落可以看到弥尔顿已远离了上面详细引出的《英国史》中令人百思不得其解的话。《失乐园》是否有必要"比较伟大与渺小或渺小与伟大"?弥尔顿为此辗转反侧,因为比较总是意味着摒弃不适之物。他像巴特勒一样善于找出差异予以驳斥:"他们如此讲述/错误百出"(卷1,746—747行);或说得更详尽些,

> 赫纳城/美丽的田野……达芙涅/芳香的桂树林……尼萨岛……阿巴诸王防范王子的地方……远远比不上/亚述名园(卷4,268—285行)。

所有这些及其他一些例子共同表明弥尔顿拒斥虚假的而赞成真实的叙述。

众所周知,弥尔顿在《失乐园》开篇提出自己论题并呼唤"天国的缪斯"(第6行)以便"我能达到这个伟大主题的崇高境界/昭示永恒的天理/确证上帝对世人的公正"(24—26行)。"论题"、"肯定"与"证明"是演说家的事或是《英国史》第一卷提到的英国诗人或修辞家的事,他们可能会用到寓言和传说。这些作家的职责似乎毫无二致,但弥尔顿声称他们也有真实,进一步说就是弥尔顿的叙述者所拥有的那种真实。《失乐

园》的叙述者向曾授意摩西写下《摩西五经》的神灵祈求灵感(卷1,6—10)。《复乐园》中相对应的段落很少人提到过,因此值得全文引出:

> 圣灵啊,您曾引导这光荣的隐士
> 到旷野中去,战胜了灵界的劲敌,
> 然后领他回来,证明他是神子,
> 求您和往常一样,鼓起我激励的诗歌,
> 否则我便哑默无声了。
> 求您尽量展开胜利的翅膀,
> 带我的诗歌到大自然的极边,
> 贯穿它的高和深
> 去诉说那超乎英雄的伟绩
> 那些伟绩虽是暗中做下的
> 并且年代久远,几乎要湮没了,
> 但它的价值非凡,不该永久没人吟咏。(卷1,8—17行)[①]

几年前,霍勒(William Haller)表明在伊甸园与撒旦相遇或耶稣在荒野中与之对抗是清教徒模式下的英雄基督生活。[②] 弥尔顿当然决不是惟一一个在荒野诱惑故事中发现基督流浪的真实历史的人,然而,他为达到此目的而采用的诸多修饰在今天的历史写作中已不合时宜。

那么,弥尔顿在自己的作品中处理多个历史的问题就相当于赛绪客拣选标准的工作,我们从弥尔顿所思索的问题可以看出这一点。然而,这样看来,我们在讨论弥尔顿可能的想法时只能发挥自己的历史想象,而这却是我们所不能接受的。如上所示,新教关于《圣经》的"字面"义比现代历史写作中的"字面"义要宽泛,但碰到我们称之为事实、虚构、历史与真实这些概念之间的复杂关系时问题就来了,并且有充分的理由相信我们自己的观念并不是一成不变的。很少有人认识到这个问题的困境。在当今我们有可能将之融入到"文本性"之中,这不仅不能阐明问题而且遮蔽了问题。约翰逊(Samuel Johnson)在他的沃勒(Waller)传记中不辞劳苦成段成段地探讨这些问题,而这些话却也被人忽略了。他在一处讲道:

---

① 朱维之 译《复乐园·斗士参孙》(上海译文出版社,1981)。

② W. Haller,《清教的兴起》(*The Rise of Puritanism*, New York, 1938),页150–161。

"诗人确实承认是在虚构,但虚构的正确目的是传达真实。"[1]后来他讨论沃勒的神启诗时有一关键段落,其开头如下:"若我在行文中与诸多权威相左,请虔诚的人勿动肝火,毕竟忠于诗歌与讨人欢喜并不总能两全。"在列举了多种原因之后,他得出结论:"基督教的神学思想简明而勿需雄辩、神圣而不容虚构、庄严而不必润色:用比喻来赞美它们等于用凹面镜放大星空。"[2]虚构是为了达到真实这个主张大家未必都赞同。然而同时认为,有些真实超脱于虚构之外则显得前后矛盾,除非我们给它们以特权,这在当今同样是不可能的。

约翰逊在讨论沃勒时责难关于神圣题材的作品,而在弥尔顿传记中论述《失乐园》时显而易见并没有重申这些责难。除了我上面所说的之外,我并不自诩理解了约翰逊的所有话语,但下面一系列引文会清楚地表明孰轻孰重:

> 诗的艺术就是通过理性之助的想像把娱乐与真实融为一体……历史必须给予作家叙述材料……道德应该教会他丑恶与美德的准确界线和程度……把这些素材入诗要求具有既能描绘自然又能虚构的想像力……。

> 平庸史诗的两个部分即可能发生的事情与奇迹让批评家伤透脑筋,《失乐园》则勿需赘述。它包含了奇迹、创世、救赎的历史;展现了上帝的威力与怜悯;因此,可能的也是奇异的,奇异的也是可能的。叙述的本质是真实,既然真实只有一个,那么它如自然规律一样优于硬性规定。

> 弥尔顿的兴趣就是嬉戏于多种可能性之间;现实的舞台对他的思维来讲太狭小了。他让探索的神思飞入幻想的世界,欣然创造出崭新的生存模式、赋予天使以感情和行动、追溯地狱中的会议、或为天国的合唱伴奏……。

> 然而,已知的众多真实可能(从永恒的善恶那里)展现出不同的

---

① S. Johnson,《英国诗人传》(*Lives of English Poets*,2 vols,London,1925),卷1,页160。

② S. Johnson,《英国诗人传》,前揭,卷1,页173-174。

外观，并通过一系列中间意象传达给大脑。弥尔顿以自己独特的饱满的思绪和有力的思想成功做到了这一点。考虑到《圣经》所能给予他的只是几个基本出发点，任何人都不禁会疑问，既然宗教的虔诚让他避开无所顾忌的虚构，那么又是何种力量使他扩展这些出发点并使之如此多样化呢？[1]

在这些段落中，约翰逊以自己的方式提出了本文所探讨的各种问题，但论述的不是各个历史的关系而是虚构与真实之间的联系。对这些问题恰如其分的表述突出表现了批评家约翰逊的卓越之处，但却不能说他解决了自己所提出的问题。

马维尔（Marvell）写给《失乐园》第二版的令人困惑的诗中也提出了同样的问题。这首诗一开始就陈述了我们的难题：

我注意到那个诗人，目盲但心勇，
在微薄的书中展开他宏大的计划，
加冕的弥赛亚，妥协的神谕，
背叛的天使，挂着禁果的苹果树。
天国、地狱、世界、混沌，所有这一切；如此雄辩
让我在瞬间怀疑他的目的，
他可能毁灭（因为我看他雄心勃勃）
神圣的真实而屈服于寓言与传说。（1—8 行）

这几行诗没有完全表达马维尔的疑虑，但可以说囊括了我们和约翰逊的问题。若从马维尔那可以得出简单结论的话，那就是弥尔顿扫除了这些疑虑。弥尔顿实际上解决了“所有的”问题，包括米迦勒所说的让亚当的“世俗视力衰退”的东西、我们阅读他的作品所遇到的问题、马维尔与约翰逊的问题，但前提是这些问题的表述至少应与上面的一致。

然而，马维尔与约翰逊以自己的方式回应《失乐园》时含蓄地、有时是明确地否认了事实与历史、虚构与真实之间的分野。在弥尔顿为真实与虚构、历史与想象相互交织的史诗祈求灵感时，这种笼统的做法似乎正是他的目的。弥尔顿明确定名《失乐园》为“诗”。同样明确的是他踏进

[1] S. Johnson，《英国诗人传》，前揭，卷 1，页 100，102，104，107 - 108。

了(常常是深沟固垒的)最为非同寻常的真实所盘居的领地,他的穿插,无论是拉斐尔、米迦勒的插曲还是他的叙述者的介入,都使他的“真实”宣称更为有力。

弥尔顿最伟大的作品中的“真实”宣称显然比较激进,他的《诗集》也是如此。我们不习惯于这种混合,因此需要尽量改变我们的观点。事实上,我们的能力从马维尔和约翰逊以来一直在下降,现在有些批评家认为已跌至零点。如此极大的困境让我们几乎没有选择的余地。我们可以否认弥尔顿的真实和多个历史,或认为困境就是当前的状态。这两种观点都不懈一击。我们也可以舍弃自己的文学概念及其界定而寻求另外一种。对于第三类人,东亚的概念提供了理解与调和的方法。中国、朝鲜与日本有着新颖而又经久不衰的看法,中国的“文”与日本的“文”比我们的文学(这两个词的通常译法)概念要宽泛。它包括抒情诗也包括历史,很多人认为其历史作品相当于西方的史诗。要接受这种与我们不同的、意义扩大了的文学概念(起码是东亚的词及其意义),我们必须大大拓展西方传统及当下“文本性”中的文学概念。但任何其他概念都不能与弥尔顿诗中的宣称相吻合,也不能与马维尔和约翰逊处理弥尔顿真实与虚构的努力相一致,更不能圆满地解释弥尔顿接二连三的关于多个历史的诗歌创作。

(译者为中山大学外国语学院博士生　湛江海洋大学外国语学院讲师)

基督·拿破仑·上帝

——犹太人海涅的信仰

林和生

弗洛伊德分析海涅:世界即敌人

精神分析大师弗洛伊德分析过许多人,包括许多世界级的文化大师:达·芬奇、米开朗基罗、歌德、陀斯妥耶夫斯基等等。弗洛伊德还分析过圣人,如犹太人摩西。

弗洛伊德对摩西的分析,可以看作其"犹太人分析系列"之一例。弗洛伊德自己就是犹太人,也许正因为如此,他至少在无意识的意义上注重分析犹太人,如犹太大文豪茨威格,犹太古典音乐大师马勒等。据报道,弗洛伊德对马勒的分析产生了积极效果,加之两人均为同时代大师,这一分析遂广为人知,并成为精神分析史上的经典案例之一。①

一般人所不知道的是,弗洛伊德还分析过另一位著名犹太人,那就是海涅,19世纪赫赫有名的德国天才诗人,彼特拉克以来欧洲文学中最著名的爱情诗人,歌德以来最具语言天赋的德语抒情诗人,其诗歌语言艺术

① [奥]布劳柯普夫/著,《古斯塔夫·马勒》,高中甫/译,辽宁大学出版社,2000年版,第1-13页。

为尼采、卡夫卡、里尔克这样的德语天才所激赏。[1]

自幼与音乐无缘的弗洛伊德,对诗人却颇怀敬畏之心,在他眼里,艺术家们是“一群几乎具有神性的神秘超人”,而且在这种看法里“偶尔还会夹杂着一丝对他们超常天赋的忌妒”。[2]

跟尼采、卡夫卡、里尔克等人一样,弗洛伊德也激赏海涅,他本人就是德语艺术大师,曾获歌德文学奖,深知德语的堂奥。弗洛伊德高度评价海涅的语言天赋,尤其是海涅天才的黑色幽默,即诙谐。

弗洛伊德对海涅的分析正是从后者天才的黑色幽默人手。在其名著《论诙谐及其与无意识的关系》一书中,弗洛伊德开篇就引用海涅的黑色幽默作为分析对象,这种引用和分析贯穿全书三分之二的篇幅。在精神分析学派的发展史上,弗洛伊德这一系列引用和分析,日后成为法国精神分析大师拉康语言分析的基础,具有重大理论意义,但此系他话。我们眼下关注的是他分析海涅所得出的结论。

弗洛伊德对海涅的引用和分析,涉及到这位犹太天才诗人心理结构深处的一系列问题,如犹太人情结、金钱情结、对世界的敌意等等。[3]

弗洛伊德认为,海涅天才的黑色幽默,具有海涅本人并不清楚的无意识功能,揭示了海涅无意识层面的主要问题。或者说,海涅借助黑色幽默,无意识地渲泄了饱受文明压抑的心理能量。在另一部里程碑式的著作中,弗洛伊德明确指出:像海涅这样伟大而富有想像力的诗人“可能允许自己以开玩笑的方式[即黑色幽默的方式]说出那些被严格禁止的心理上的真实情况”,紧接着,他引证了海涅一段黑色幽默,对上述看法提供说明:

> 和平的信念、愿望:简朴的小屋,茅草顶,但要好的床,好的饭食,牛奶和黄油,非常新鲜,窗前有鲜花,门前有几株美丽的树,如果亲爱

---

① 尼采曾写道:有关抒情诗人的最高境界,是海涅赐给我的。我在世界各国文学史上寻找同样的诗人,但劳而无功。见:央视《人物·海涅》。此外可参见,海涅,《我妹妹与我》,陈苍多译,文化艺术出版社,2003;尼采在本书大量论及海涅。

② 参见[美]诺曼·N. 霍兰德/著,《后现代精神分析》,潘国庆译,上海文艺出版社,1995年版,第31页。

③ 参见[奥]弗洛伊德/著,《诙谐及其与无意识的关系》,常宏、徐伟译,国际文化出版公司,2001年版。特别参见该书第10、47-53、71、81-83、122、149-151页等处。有必要指出,弗洛伊德对海涅的这一系列引用和分析,为日后拉康精神分析中的语言学部分奠定了基础。

> 的上帝让我完全幸福的话，那就让我亲身经历六七个我的敌人被吊在这些树上的快乐。我将怀着激动的心情在他们临死之前原谅他们，原谅他们使我一生中所遭受的一切辱骂。是的，人们必须原谅他的敌人，但不是在他们被绞死之前。[①]

这一引证其实提供了理解海涅一切黑色幽默的钥匙。弗洛伊德的分析可谓鞭辟入里，揭示出海涅文学活动潜藏的主旋律，即在他无意识深处涌动的主旋律。《海因里希·海涅传》的作者认为，海涅的黑色幽默不仅见于散文，也见于诗歌和其他言行。他无处不在的黑色幽默绝非装模作样和废话连篇，“而是突然窒息时的吸气”，所要表达的无意识涵义是“世界即敌人”！[②]

犹太人的生存

拥有一半犹太血统的德国思想家阿尔多诺(1903－1969)讲过一句名言：“奥斯威辛之后没有诗歌。”与他同时代的德国犹太女思想家汉娜·阿伦特(1906－1973)可能会问：“奥斯威辛之前难道就有诗歌吗？”的确，奥斯威辛和别的纳粹集中营是犹太人的炼狱，毒气和焚尸炉的黑烟把犹太人的命运写进苍穹，但是，从根本上说，奥斯威辛只是欧洲历史上近千年反犹排犹运动的结果而已。正因为如此，汉娜·阿伦特提出“犹太人问题”这一概念，她认为，不了解犹太人问题这一历史背景，就不可能真正了解犹太诗人的命运。[③]

德语犹太诗人卡夫卡[④](1883－1924)早阿尔多诺和汉娜·阿伦特一代，他多半会附和汉娜·阿伦特的意见。在死前两份遗嘱中，卡夫卡托付友人布罗德代为焚毁自己的作品。卡夫卡死后不到十年，他的奥地利同

---

① 见海涅，《札记》，载《海涅全集》，第十一卷，第276页。又参见[奥]弗洛伊德，《文明及其不满》，何桂全译，国际文化出版公司，2000年版，第108页。

② [德]弗里茨·约·拉达茨，《海因里希·海涅传》，胡其鼎译，东方出版社，2001年版，第116页以下。

③ 参见汉娜·阿伦特，《瓦尔特·本雅明：1892－1940》，载本雅明等，《本雅明：作品与画像》，孙冰译，文汇出版社，1999年版。

④ 我按照自己的理解把卡夫卡称为诗人，请参见我的《‘地狱’里的温柔：卡夫卡》，四川人民出版社，1997年版。

胞希特勒当上德国总理,从那时起,他所有还在世的亲人先后死在希特勒的集中营!如果卡夫卡活到希特勒时代,他和他作品的命运可以想见。

就在犹太诗人卡夫卡(这只“寒鸦”!)呱呱坠地之前27年,犹太诗人海涅辞世。这位天才诗人一生诗名显赫,其中一首《罗累莱》,更是被谱曲传唱,深入人心,直到希特勒时代,虽然纳粹反犹登峰造极,仍被大众所喜爱——然而,原创者犹太人海涅的名字被抹去,冠以“无名诗人”之名![1] 海涅在天之灵有知,恐怕很难再有黑色幽默的心情和灵感了吧!

其实,就在海涅辞世的1856年,他后来的“精神分析者”弗洛伊德诞生。1933年希特勒掌权后,犹太人弗洛伊德的书籍被全面查禁和焚毁,精神分析运动成员纷纷逃离德国,弗洛伊德本人也于1938年离开故乡维也纳流亡英国,次年辞世。纳粹反犹运动为贬低弗洛伊德的学术地位,居然不惮篡改历史,声称精神分析学的真正创始人并非弗洛伊德,而是弗洛伊德当年的学术合作者和对手布洛伊尔(不学无术的他们当然不知道布洛伊尔也是犹太人)!早在弗洛伊德流亡之前5年,犹太人爱因斯坦逃离德国。弗洛伊德死后1年,犹太人瓦尔特·本雅明在流亡途中自杀身亡,再过两年,犹太人斯蒂芬·茨威格也走上与本雅明一样的黄泉不归之路……

透过这些犹太文化大师的命运,犹太人生存的悲惨可见一斑!事情并非始自纳粹时代。从耶稣纪元开始,犹太人遭受排斥、侮辱和损害的事情就不断发生,但在最初的一千年之内尚不显著。1096年,第一次十字军东征期间,数十万毫无军纪可言的十字军横扫莱茵河畔和多瑙河畔的犹太社区,他们的逻辑是:不仅要打击异教徒,也要打击犹太人,尤其当犹太人近在眼前、唾手可得,就更应施以打击,许多犹太人因而惨遭杀害,财产被掠夺一空。更严重的情况始于1144年3月的复活节,英国诺里奇(Norwich)郊外丛林中发现一具男孩尸体,流言迅速传播开来,称该男孩是犹太人和犹太教嗜血本性的牺牲品。从那一天起,犹太人的地狱就开始了,一直延续了八百年。其间典型的案例见于1348-1351年的黑死病,在这场大瘟疫期间,犹太人被栽赃陷害,说是由于他们在井水里投毒,才导致基督徒大批死亡。据后来的《纽伦堡备忘录》记载,当时欧洲境内350个犹太社区被大火夷为平地,其中包括德国、西班牙、瑞士等地的60

[1] 《海涅传》,第122页。

个大型繁华社区![1]

或许,弗洛伊德所忌妒的诗人,能以明澈或疯狂的慧眼,高度概括犹太人生存的本质。只是,如果这样的诗人凑巧也是犹太诗人,同为犹太人的弗洛伊德就没有必要忌妒他们了。事实上,犹太诗人海涅和卡夫卡就不约而同做出过这样的概括。"二十世纪最后的骑士爱情歌手"卡夫卡在致恋人密伦娜的信中说:

> 面对你二十四岁的基督徒生涯,我的三十八岁的犹太人生涯说道:……你三十八岁,已如此疲倦,这怎么可能是年龄造成的呢。或者说得更准确些:你根本不是疲倦,而是不安,……是恐惧在这巨大的不安后面将有巨大的疲倦跟随而来(你是犹太人啊,知道什么是恐惧),而这种巨大的疲倦就像是痴呆的凝视,说得更好一点,就像在卡尔广场后面的疯人院里常见的那样。[2]

绝非偶然的是,海涅的概括与卡夫卡上面的表述如出一辙,但更令人震撼:

> 我一边四处寻找老夏洛克(莎士比亚戏剧《威尼斯商人》中的犹太商人),一边全神贯注地观察所有犹太人的苍白而表情痛苦的脸,这时我突然有了一个发现,可惜我不能不把它说出来。那就是,在同一天,我曾访问过圣卡洛疯人院,而现在在犹太会堂里,我忽然发现,在犹太人的眼睛里,闪烁着同一种悲苦的、半凝视、半游移、半狡猾、半呆痴的目光,它就是我刚刚在圣卡洛从疯人眼中曾见到的……
>
> ……尽管我在威尼斯的犹太会堂四下寻找,但无论在哪儿,我都没有看见夏洛克的面貌。可我仍然觉得,他就隐藏在那里,在任何一件白色的长袍下面,他的祈祷比别的信徒更热忱,狂热、激烈的祈祷声直向严酷的神王耶和华的王座上升!我没有看见他。但是,临近黄昏,按照犹太人的信仰,当天堂的大门关闭,不再进行祈祷时,我突

---

① 参见[美]大卫·鲁达夫斯基,《近现代犹太宗教运动——解放与调整的历史》,傅有德、李伟、刘平译,山东大学出版社,1996年版,第一章。

② [奥]卡夫卡,《致密伦娜情书》,叶廷芳、黎奇译,见《卡夫卡全集》,叶廷芳主编,河北教育出版社,1996年版,第265-266页。

然听到了一个声音,里面滚动着泪水,好像不是从眼睛里哭出的。……这是一种连石头也会为之生出同情心的啜泣……这是只有从保存着全部苦难——一千八百年来一个备受折磨的民族所承受的苦难——的心胸中才能发出的哀号……这是一个精疲力竭而倒在天堂大门之前的灵魂的喘息……这个声音我是多么熟悉啊,我仿佛曾听见它充满绝望的哀叹:"杰西卡[夏洛克所失去的女儿],我的孩子!"①

犹太教经典《塔木德》中有一句名言:"不要遭遇那些邪恶的眼光。"然而,"世界即敌人"。对于历史上的犹太人,邪恶的眼光无处不在,防不胜防。

一位哲人说得好:生存即本质。犹太人悲惨的生存状态,决定了犹太人的本性,也决定了天才的犹太诗人海涅的个性。

按现代心理学的常规理解,个体自幼在家庭中的关系地位,尤其与母亲的关系,是决定其个性的要素。然而,犹太民族具有强烈的整体特征,实际上形成了一个大家庭,极大地影响、左右或修饰着犹太个体家庭因素。许多重大的历史现象充分说明了犹太大家庭的鲜明共性,犹太人对人类文化不可取代的贡献即是典型的例子。

一个众所周知的事实即是:现代文明三大思想家均为犹太人,分别为马克思、弗洛伊德和爱因斯坦。更重要的是,近代以来人类世界观经历了日心说、进化论、精神分析三大革命,其中精神分析的革命即出自犹太人弗洛伊德之手!犹太星云星汉灿烂,光彩夺目,不可胜数:思想大师马克思、弗洛伊德、爱因斯坦、马克斯·韦伯、迪尔凯姆、维特根斯坦、本雅明、马丁·布伯、I. 伯林、卡尔·波普、E. 弗洛姆、柏格森、马尔库塞、阿尔多诺、霍克海默、汉娜·阿伦特、萨缪尔森、弗里德曼、阿罗等,文学大师海涅、卡夫卡、S. 茨威格、A. 茨威格、帕斯捷尔纳克、布罗茨基、戈迪默、S. 贝娄、I. 辛格、N. 梅勒等,绘画艺术大师 J. 康斯太布尔(利维坦)、C. 毕沙罗、莫底里阿尼、C. 苏丁、毕加索等,音乐大师 J. 梅耶贝尔、F. 门德尔松、勋伯格、马勒、L. 伯恩斯坦、J. 奥芬巴赫等,钢琴大师鲁宾斯坦、霍洛维茨、舒纳贝尔、巴伦波依姆、阿什肯纳齐等,小提琴大师 Y. 梅纽因、J.

① 章国锋、胡其鼎主编,《海涅全集》,河北教育出版社,2003 年版,第七卷,赵蓉恒等译,第 360－361 页。

海菲斯、I. 斯特恩、D. 奥斯特依拉赫、N. 米尔斯坦等，心理学家 A. 阿德勒、精神分析天才 O. 兰克等，科学家 N. 玻尔、玻恩、费曼、冯·诺伊曼、维纳、卢里亚、J. 奥本海默等……

自古英才出患难，犹太人即是最好的例证。历史上大多数时期，犹太人都生活在充满敌意的世界中，严重的"生存性不安"暗中驱使他们向两个极端的领域发展，一是刚才涉及的精神文化领域，一是后面将要涉及的实业和金融领域。

回到海涅的问题上来，毋庸否认，他自幼在家庭中的关系地位，尤其与母亲的关系，决定了他的深层微观心理，相应的分析必然会揭示出重大的个体心理现象，但这就会使问题变得十分繁复。

如果我们把整个犹太民族看作海涅的大家庭，侧重其犹太心理特征，把"世界即敌人"作为主要参照系，就不难理解海涅个性的主要成份，在这篇文章中，我们主要讨论海涅的信仰问题。

"苍白的基督徒"与"欧洲文化入场券"

1819 年，22 岁的犹太人海涅得到伯父所罗门·海涅资助，入波恩大学求学。像通常的大学生一样，他参加学生组织，参加学生游行，在小酒馆喝酒、惹事，感受友谊、忠诚和背叛，特别是作为犹太人遭受侮辱，被人用暴力从学生组织撵出门外，并因此与人争执和决斗，结果触犯政府的决斗禁令，导致学生组织被查禁。次年，海涅转入格丁根大学，再次因受辱与人决斗，被校方发现后制止，并劝其退学，同时被大学生会开除，结果于当年转入柏林大学。在柏林，他结识了他认为"最富才智的女人"拉结·瓦伦哈根[①]，这位犹太女性的沙龙是当时柏林文化精神生活的中心，其中活跃着大名鼎鼎的黑格尔、施莱尔马赫、亚历山大·封·洪堡、蒂克、根茨、费希特之子等等，海涅与他们一一相识。与此同时，他的文学创作长足进步，发表了处女诗作和别的作品，开始远足旅行，写下一系列游记，渐渐开始有了名声。

然而，此时海涅的财力无法满足他在柏林的生活所需。早在进大学

---

① 据汉娜·阿伦特称，她正是在阅读这位杰出犹太女性的书信时产生了人生顿悟，并开始渐渐走出她当时的情人海德格尔的阴影。后来汉娜·阿伦特还写成一本《拉结·瓦伦哈根传》。

求学之前，他就已习惯于一种挥霍浪费的生活。在这种形势下，海涅辗转返回格丁根，在那里勉强通过了法学博士论文的答辩，并在二十天后完成了一项神秘的人生事件。

1825 年 5 月 23 日，28 岁的犹太人海涅向一位基督教牧师格里姆表达了放弃犹太教信仰、受洗改宗的愿望。6 月 28 日，海涅受洗，成为一名基督徒。

海涅受洗那天，在场的目击者注意到他脸色苍白。亲手为他施洗的格里姆牧师首先注意到这一现象，并观察到他内心的激动："对他[海涅]来说，受洗不是简单地改变外部形式，而是内心下命令般的必然结果。"施洗现场的一位女仆在回忆中也承认，当时海涅留给她的印象是"一位苍白的格丁根大学生"。显然，那天，海涅面容的苍白来自内心的激动，那天，犹太人海涅成为一名"苍白的基督徒"。[①]

他在激动什么，以致到了面容苍白的地步呢？他内心究竟向自己下达了一个什么样的命令？导致他激动的原因是信仰本身？还是别的什么？

原来，在海涅的时代，"犹太人"一词所指，并非"犹太种族"，而是"信奉犹太教的人"。这就意味着，那个时代的犹太人如果改信其他宗教，根据当时的有效法律，也就不再是犹太人。事实上，当时不少犹太人就试图通过这样一条路摆脱犹太人不幸的命运，不少与海涅同时代的犹太人的确这样做了，其中包括拉结·莱温、亨丽哀特·赫尔茨、路德维希·伯尔纳、爱德华·甘斯、摩西·门德尔松之子等犹太名人，他们都成了基督徒，用海涅的话说，取得了"欧洲文化的入场券"，海涅不过是步他们的后尘而已。

事实是，1825 年 6 月 28 日这一天，犹太人海涅因受洗改宗基督教，就在法律的意义上不再是犹太人。他在这一天领到了"欧洲文化的入场券"——这就是让他激动得脸色苍白的根本原因！

从心理学上说，这一切要归因于海涅终生深爱的母亲。刚才谈到过，按现代心理学的常规理解，个体自幼在家庭中的关系地位，尤其与母亲的关系，是决定其个性的要素。据研究者称，海涅与他母亲的关系，代表着他与异性关系的顶峰。海涅自己也认为，在他一生与所有异性的关系中，只有他与母亲的关系"最可靠"、"最不可动摇"。海涅的母亲精力充沛、

---

① 参见《海涅传》，第 91－92 页。

对自己这位长子自幼深爱，呵护有加，不仅亲自教育，而且制定明确目标，希望海涅在未来的人生道路上出人头地。按海涅在其《回忆录》中的描述，“帝国[欧洲文明]的富丽堂皇，使我母亲眼花缭乱”。于是：

> 我母亲为我设想了宏伟和远大的前程，所有的教育都以此为目的。她在我的成长史上起了主要作用。她为我制订所有的学习计划，早在我出生之前，教育计划就开始了。我顺从她的特殊愿望。[1]

这就涉及到现代心理学中又一条重要规律：无意识是他者的话语，儿女的欲望就是父母的欲望。海涅母亲有怎样一些特殊愿望？海涅又是怎样顺从母亲的愿望？

按照海涅自己的记述，母亲首先为他梦想的是仕途，“皇宫里金光闪耀的肩章或者漂亮的荣誉军衔”。母亲打算让他效劳皇帝。海涅顺从母亲的愿望，开始接受数学、几何、统计、流体静力学、水利学等学科的强化训练。当仕途之梦随帝国的崩溃而破灭，母亲转而为海涅梦想经商致富之路，希望儿子成为欧洲著名银行家罗特希尔德那样的商界巨擘。海涅于是转而专攻外语、地理、会计等凡是与海陆贸易和工商业经济相关的知识，不到20岁就开始涉足各类商业活动，并在1818年经伯父扶持开始经营纺织品商行。不久，大规模的经济危机爆发，海涅的商行和他父亲的商行分别倒闭，商业肥皂泡跟帝国肥皂泡一样破灭。然而，母亲仍不放弃编织梦想，她卖掉贵重的首饰，把儿子送进大学攻读法学，没料到儿子对法学毫无兴趣，徒然浪费了七年宝贵的光阴，以致母亲后悔当初没将海涅奉献给教会，为上帝服膺。[2]

心理学还告诉我们，在家庭教育中，父母对孩子的期望值越高，孩子日后的成就动机也越高。海涅母亲对海涅超乎寻常的高度期望值，决定了海涅日后总要想方设法让世界惊讶，一种方式不行，就换一种方式。就此而言，1825年6月28日领取“欧洲文化入场券”那一幕，乃是海涅母亲高期望值的必然逻辑结果，同时也是海涅心理特征的一个基本象征：他太

---

① 参见海涅《回忆录(遗稿)》，见《海涅全集》，第十一卷，顾仁明等译。此处前后未另注出处者同。

② 有必要指出，海涅母亲的种种梦想并非空穴来风。事实上，金融巨头罗特希尔德为海涅父亲好友。又，并非偶然的是，海涅一位弟弟古斯塔夫日后果然成为骑兵军官，并通过婚姻成为巨富，另一位弟弟马克西米利安日后成为成功的医生。

渴望成功,以致激动到了面容苍白的程度。

让我们看看海涅自己的说法。在记于 1832 - 1850 年的《札记》中,海涅写下这样一段文字:

> 我变成了基督徒,这是那些在莱比锡附近突然改了专业(即立场——引者注)的萨克森人的过错,也许是拿破仑的过错,他可没必要去俄国,或者是他的老师的过错,他在布里内给他上地理课时,并没告诉他莫斯科的冬天很冷。①

海涅在这里对拿破仑表达了一种恨铁不成钢的心情。众所周知,海涅对拿破仑一往情深,主要原因是他认为拿破仑完成了法兰西革命,制定了"永垂不朽"的《拿破仑法典》,并成为"犹太人的大救星"。他刚才那句话的意思是说,如果拿破仑在 1813 年 10 月的莱比锡战役中不曾因萨克森军队叛变而失败,更早些,如果他在 1812 年不发动对俄战争并大败而归,那么,欧洲的大局就会继续对犹太人有利,他就不会为了生计被迫归信基督教了!

拿破仑最终未能解救犹太人海涅。于是我们的诗人转而希望通过改宗基督教而领取"欧洲文化的人场卷"。可以想像,这样一种极度功利的行为,大概很难为自己赢得神恩。海涅自己先就有点心虚,他对自己受洗一事诲莫如深,守口如瓶,反复叮嘱几位知情者严守秘密。这种超乎寻常的谨慎可以看作侧面的证据,表明改宗这一步并未带来什么好处。事实也的确如此,正如他自己所说:

> 折磨我次数最多的人始终是我本人,我受了洗礼,我非常后悔;我根本就看不出,自受洗以来情况有所改善,恰恰相反,自那时以来,除了不幸我再也没有别的。②

"人神"拿破仑 VS"人神"海涅

然而,如果说儿女的欲望是父母的欲望,那么,父母的欲望最终是时

---

① 《海涅全集》,第十一卷,第 261 页。

② 转引自《海涅传》,第 92 - 93 页。

代的欲望。在这种意义下,心理学上的所谓"他者",就不再局限于父母或周围亲朋好友和社会关系,而是整个的时代精神(Zeitgeist)。

那是一个什么样的时代?又有一些什么样的欲望?让我们先来看看海涅描写的一个童年场景:

> 皇帝(拿破仑)穿着他那身朴素的绿军装,头戴那顶创造了世界历史的三角形小帽。他骑在一匹白色的骏马上缓缓前行,神色是那样安详,那样骄傲,那样镇定自若,那样出众……皇帝马上的姿势漫不经心,几乎悬在马背上,一只手高高地提着马缰,另一只手慈爱地拍打着马脖子。那是一只用阳光般闪烁的大理石雕塑而成的手,一只强有力的手,它和另一只手一道驯服了无政府状态这多头怪兽,给混乱复杂的民族纷争带来了秩序——此刻,它慈爱地拍着马脖子。他的脸也呈现出一种我们只有在古希腊和罗马的大理石头像上才能见到的颜色,神情高贵安详,同那些古代的人一模一样,在这张脸上写着:除了我,你不必有别的神。唇边挂着一丝微笑让每一颗心感到温暖,感到安静——但是,谁都知道,这嘴唇只要吹一声口哨,普鲁士便不复存在——这嘴唇只要吹一声口哨,所有的僧侣便烟消云散——这嘴唇只要吹一声口哨,整个神圣罗马帝国便会随着它跳舞。可是,这嘴唇此刻在微笑,眼睛也在笑——这双眼睛像天空一样明朗,可以看透人的内心,可以迅速地看遍世界上的一切事情,……他的额头并不那样明朗,那里正酝酿着未来战役的阴云,有时,这额头会微微抽动,那是创造性的思想在诞生,伟大的、迈着巨人般步伐前进的思想,随着这些思想的实现,皇帝的精神不知不觉传遍了全世界——我相信,他的每一个思想能给一位德国作家提供一辈子都写不完的创作素材。[1]

1811年11月2日至5日,正处于辉煌巅峰状态的拿破仑光临海涅故乡杜塞尔多夫,那年,海涅14岁,以上场景据称是他亲眼目睹拿破仑风采的回忆。无论与事实是否相符、相符多少,这一描写本身已足以说明海涅对拿破仑崇拜到何种程度。这样的文字在海涅作品中并不少见,它们留给读者的印象是:拿破仑是海涅心中的神,可以使别的神(及其所有的

1 引自《思想·勒格朗书》,见《海涅全集》,第五卷,第199-200页。

僧侣)“烟消云散”。这一说法对于海涅一点不过分,因为就在上述场景之前,他还写有这样一段赞美诗般的文字:

> 每当想到皇帝,我的记忆里便出现一片夏日的葱绿和金色阳光,出现一条长长的、鲜花盛开的林阴道。绿树丛中栖息着婉转歌唱的夜莺,喷泉发出哗哗的水声,圆形花坛里花儿吐着芬芳,梦幻般轻轻摇曳着它们美丽的头颅……
>
> 然而,当我看到他本人,亲眼看到他,和赛那!看见皇帝本人时,我是一种什么样的心情啊。[1]

注意这个“和赛那”!它源自希伯莱语,见于《圣经》,是犹太人或基督徒呼唤或称颂上帝的专用词汇。[2] 单就这个词本身,已足以说明海涅对拿破仑一往情深,他把这位法兰西皇帝看作了“人神”。

事实上,海涅对拿破仑的崇拜持续了一生。这一点对于海涅研究十分重要。一位如此敏感、神经质、天性反叛的后浪漫派诗人,居然允许自己在此岸世界崇拜一位肉身的神祇,这一事实对于了解海涅的深层心理有着举足轻重的意义。

应当说,首先,海涅作为犹太人对拿破仑深为感激。关于历史上犹太人的悲惨处境,前面已作过简介。然而,在拿破仑统治时期,由于拿破仑的直接干预,犹太人却迎来一次奇迹般的复兴,甚至有条件召开一次自公元 66 年以来前所未有的世界犹太大会!当时众望所归之热切,气氛之隆重,由该大会的邀请通告可见一斑:

> 一个伟大的时刻即将来临了,这是我们祖先几世纪来,甚至于我们自己从来不曾预见到的伟大时刻。我们现在决定……在当今最强大基督教帝国的京城(法国巴黎),在其不朽君王的庇护下,召开犹太大会。全世界到时都将瞩目巴黎,这一不朽的时刻将为亚伯拉罕分离的后代带来自由和昌盛。[3]

---

① 《海涅全集》,第五卷,第 197 – 199 页。

② 该词在《圣经》中音译为“和散那”或仅译其意,见《圣经》,诗 118:25 – 26、太 21:9、约 12:13、可 11:9 – 10,又见《圣经后典》,马下 10:6 – 7 等处。

③ 转引自[美]威尔·杜兰,《世界文明史》,幼狮文化公司译,东方出版社,1999 年版,第 11 卷,第 927 页。

1808年3月18日,拿破仑公布了处理法国犹太人问题的最后方案,该方案确认犹太人享有宗教自由,除阿尔萨斯、洛林两省外,所有法国犹太人均享有与普通法国公民完全一样的公民权利,这是犹太人差不多两千年来不曾梦想过的人间天国。拿破仑因此被称颂为"犹太民族的救星",而他自己据说也因此产生了这样一个抱负:他要让犹太人最终宣布他为弥赛亚![1]

法国大革命期间,海涅故乡杜塞尔多夫从1795年起被法国革命军队占领达6年之久,1808年后实际上又移交于拿破仑治下,因而,在海涅的青少年时代,这座城市所在的莱因河两岸地区完全是在法国方式的统治管理之下。如果说拿破仑是犹太人的救星,那么他首先是莱因河两岸地区犹太人的救星,因为他让他们从种族歧视外加普鲁士愚政的多重压迫下解放出来,这也是海涅崇拜拿破仑的主要原因之一。

海涅对拿破仑的感激和崇拜不仅出于一个犹太人的立场,也出于一位世界公民的立场。解放犹太人只是当时拿破仑的仁政之一,这一仁政的政治大背景实际上是当时的《法兰西民法》,俗称《拿破仑法典》。拿破仑自己说过:

> 我真正的光荣不是我胜利的四十次战斗,因为我在滑铁卢的失败摧毁了这些胜利的记忆。……无法摧毁、永垂不朽者,乃是我的民法。

该法典的确是拿破仑最伟大的成就,它体现了法国大革命在精神和观念上的伟大成果:言论自由、信仰自由、工作自由、离婚自由、法律面前人人平等、人人有权受陪审团公开审判等等。海涅自认为是法国大革命在精神和观念上的儿子,而拿破仑则是这场伟大革命的完成者。拿破仑于1799年11月9日登基,海涅则将自己的生日从1797年12月13日改为1800年1月1日凌晨,其"拿破仑情结"可谓深矣。顺便指出,后来海涅于34岁的盛年选择法国为第二祖国,在那里娶法国人克蕾桑蒂娅·欧仁妮·米拉(玛蒂尔德)为妻,并在遗嘱中写下这样一句话:

---

① 参见《海涅传》,第129页。又,弥赛亚即基督之意。

> 除了已提到的我至爱的亲属,我已故的父亲和我可怜的妻子,我在这世上最爱的莫过于法国人民,亲爱的法兰西。①

这一"法兰西情结"背后显然隐藏着"拿破仑情结"。

需要指出的是,"拿破仑情结"(与法国大革命崇拜部分重叠)并非海涅个人的心理特征,而是时代的欲望,这一欲望最鲜明地体现在歌德、席勒、黑格尔、魏兰特、瓦伦哈根·封·恩泽等德国时代精英身上。席勒曾十分高兴地领到一份法国公民证书,认为它将来会让自己的孩子受益。魏兰特早在1798年就预见性地开始了拿破仑崇拜。瓦伦哈根·封·恩泽在反对拿破仑的斗争中流过血,但他照样崇拜拿破仑,一点没受影响。

更为典型的例子来自歌德和黑格尔这两颗德国和世界的一等星。在歌德眼里,普鲁士国家不过是德国历史上一种转瞬即逝的现象,如果它(以及当时欧洲的无政府状态)因拿破仑的打击而崩溃,那也是历史的胜利,而他歌德则是胜利的见证。也是在犹太人大解放的1808年秋,歌德与巅峰状态的拿破仑晤面,深感皇帝的天才和不可抗拒之力量,使他已有的崇拜更为强烈。黑格尔和歌德一样认为拿破仑是法国革命的完成者,是伟大的改革家,他有能力摧毁旧秩序,并为德国开辟一条新生之路。1806年10月13日凌晨,拿破仑的先头部队进攻当时黑格尔所在的耶拿,其时,这位大哲学家的名著《精神现象学》刚刚杀青,就在那天他见到了拿破仑:

> 我看见拿破仑皇帝——这个世界精神——在巡视全城。这位伟大人物……骑着马,驰骋全世界,主宰全世界……见他一面实在令人心旷神怡。②

黑格尔和歌德都是世界文化史上著名的"人神",前者是海涅的老师,后者更是青年海涅的崇拜对象,连这样的超级文化人物都如此仰慕拿

---

① 《海涅全集》,第十二卷,第384页。有研究者指出,海涅的"法国情结"中还包含语言的因素(参见[丹麦]勃兰兑斯,《十九世纪文学主流》,第六分册:《青年德意志》,高中甫译,人民文学出版社,1986年版,第149页)。从语言学特别是拉康结构主义语言学的角度看,这一点值得深究。

② 转引自[德]阿尔森·古留加,《黑格尔小传》,刘半九等译,商务印书馆,1978年版,第47页。

破仑，遑论海涅！拿破仑是“人神的人神”，是“马背上的世界精神”！——和赛那！他就是海涅心中神的化身。

然而，心理学讲得好，怜悯别人就是怜悯自己，崇拜别人也是崇拜自己。就此而言，海涅的时代可以恰当地称之为“人神”时代：人神歌德、人神马拉、人神拿破仑、人神黑格尔、人神费希特、人神海涅……这就是那个时代的精神、那个时代的欲望！“人神海涅”的说法并没有什么夸张之嫌，这位天才的德国犹太诗人擅改生日为1800年1月1日凌晨，难道不正是出于某种“创世纪”情结吗？事实上，他既在崇拜拿破仑，也在崇拜他自己。人活着总需要崇拜点什么，而在海涅的时代，上帝正在或已经死去。

人神海涅与神人耶稣

海涅的时代是一个宗教破灭的时代，尤其基督教，其影响在整个十九世纪不断遭受削弱。这一趋势始于十八世纪末叶的法国大革命。早在巴黎民众攻陷巴士底狱的1789年，法国国民议会就通过了没收教会财产的法案。到1791年，法国教会财产的抛售额已达天文数字。紧接下来的恐怖时期，信仰的崩溃更是势不可挡，形成一场波及整个法国的“抛弃基督教信仰运动”，以致罗伯斯庇尔为了维护革命政权的稳定不得不站出来为基督教道德辩护。[1]

接下来的1794年，即海涅出生前3年，后来生物进化论的创始人查尔斯·达尔文之祖父艾瑞马斯·达尔文就在其《生物规律学》中提出了一种初级进化理论。海涅12岁那年，著名生物学家拉马克提出获得性遗传进化理论，被宗教界人士斥为异端。这些科学工作在多大程度上启发了哲学家叔本华是一个值得探讨的问题，然而，后者的历史性巨著《作为意志和表象的世界》于1819年海涅22岁时出版，其理论根基正是生物学理论和佛教的“色空”哲学，可以认为是对基督教的一次根本否定。1835年，大卫·弗里德里希·施特劳斯出版他的《耶稣传》，把《圣经》看作产生于人类特定历史时期的神话，质疑耶稣的神性，试图对神本位的基督教进行人本化的改造，在基督教世界引起轩然大波，并在学术界引发了持续

---

[1] 见翦伯赞主编，《中外历史年表》，中华书局1961年版。并见[法]热拉尔·瓦尔特，《罗伯斯庇尔》，姜靖藩等译，商务印书馆，1983年版，第390页以下。

20年之久的福音书批判热潮。[1] 这段时期基督教世界被质疑甚至被反叛的一个典型例子见于让·雅克·皮佑的信仰变革，皮佑1808年出生于法国一个神甫家庭，青少年时代受过严格的教会教育，准备献身教会事业，然而，大约就在施特劳斯出版《耶稣传》那一年，皮佑与教会公开决裂，成为一位坚定的无神论者和著名的空想共产主义者。[2] 也是在十九世纪三十年代，查尔斯·达尔文已经发表他的自然选择理论，并已经在实际上形成了达尔文进化论，成为一位无神论者。1844年，一本名为《创造自然史的痕迹》的著作出版，立即被宗教界人士斥为"肮脏、龌龊的东西，只要接触就会受到污染，甚至连它的气息都有传染性"！[3]

的确，在这样的形势下，即便不考虑所谓的"犹太人问题"，海涅怎么可能成为基督徒呢？事实上，海涅受洗时的"苍白"不仅是一个心理象征，也是一个文学隐喻，表明他绝不可能成为一位真正的基督徒，而只能是一名"苍白的基督徒"。事实上，海涅一生针对基督教写下大量质疑、挖苦和攻讦的文字，广泛见于《卢卡城》、《莎士比亚笔下的少女和妇人》、《路德维希·伯尔纳——一份备忘录》等作品。[4] 这一事实一方面说明海涅改宗基督教纯粹出于功利的目的，另一方面说明海涅本质上持有反对基督教的立场。

有一点可以肯定，在海涅的时代，基督教的上帝就像半个世纪后尼采所说，正在渐渐"死去"。作为饱受排挤的犹太人，作为敏感、神经质、天性反叛的后浪漫派诗人，海涅内心反感"伪善的"基督教，应该说并不意外。有研究者据此得出结论说，海涅在十九世纪三十年代即提出类似"宗教是人民的鸦片"这样的结论，并被他的朋友犹太人马克思所采纳。[5] 不能说这一看法完全没有道理，在《路德维希·伯尔纳——一份备忘录》这部作品中，海涅写道：

---

① ［德］大卫·弗里德里希·施特劳斯，《耶稣传》，吴永泉/译，商务印书馆，1981年版。

② 参见《皮佑选集》，陈太先译，商务印书馆，1985年版。

③ ［美］罗伯特·赖特，《道德的动物——我们为什么如此》，陈蓉霞、曾凡林译，上海科学技术出版社，2002年版，第215页以下。

④ 分别见《海涅全集》，第六、七、十二卷。

⑤ 参见《海涅全集》第十二卷中文主编所写的"导读"：

1830年夏，海涅……悟出了热爱自然与生活的古希腊人跟厌弃现世生活的拿撒勒人（《圣经·新约》称耶稣是拿撒勒人）的对立，……提出宗教是在黑暗时代……走投无路的民众发明的用以麻醉自身的麻醉品（这个观点后来被马克思所采纳）。

又请参见《海涅传》，第217－218页。

在《新约》里占主要地位的,是某种神秘的意义双关。聪明地不着边际,讲话不成系统:"恺撒的物当归给恺撒,神的物当归给神。"有人问基督是不是犹太人的王,回答是躲躲闪闪的。有人问他是不是神的儿子,回答同样也是躲躲闪闪的。……

受难是怎样一出大戏呀!……同奇迹一样,受难也是用做广告的……如果现在有一位救世主复活了,为了给人深刻印象地公开他的教义,他不必再让人把他钉上十字架……他可以让人把他的教义印成书,为这本小册子在《总汇报》上登广告,广告费每行六个十字币。[①]

接下来,在攻击伯尔内的基督徒身份时,他写下一段据说后来启发了马克思的著名文字:

"出于恼怒成了天主教徒",这是一句德意志谚语。它那该死的深奥的含义我现在才明白。即使天主教确实是那种绝望教义的令人战栗的最为迷人的花朵,但是,如果考虑到整个罗马世界处在怎样可怖的痛苦状况下忍饥受渴,那么,这种教义在尘世的迅速传播也就不再是一大奇迹……如同个别人割开自己的血管,在死亡中寻找出路以躲避罗马皇帝们的暴政,成群的人拥(涌)向禁欲苦修、杀生教(取)义、殉教欲望以及拿撒勒人(耶稣)的宗教的整套自尽法门中去,为的是一下子使自己摆脱当时的生活之苦,抗拒统治着的唯物主义的用刑差役……

天国是为一个大地不再向他提供任何东西的人而虚构的……祝福这种虚构!祝福一种宗教,它朝受苦的人类苦涩的咽喉里点下几滴甜的催眠水,精神鸦片,几滴爱、希望和信仰![②]

这两段引言语表明,海涅的确在攻击基督教。容易引起歧义的是第二段引文,它似乎是在攻击整个宗教,然而仔细辨读可以发现,它所攻击的其实只是"这种虚构"、"一种宗教",即基督教,包括天主教、新教、耶稣

---

① 《海涅全集》,第十二卷,第42-44页。以下未另注出处者同。

② 《海涅全集》,第十二卷,第110页。

以及耶稣的核心教义(爱、希望和信仰)等等。

看来,不能把海涅对基督教的攻击等同于攻击普遍意义的宗教。至少在这里,他所指的"鸦片"并非整个宗教,而只是基督教而已。就此而言,与其说他启发了马克思,不如说他启发了后来对他的语言艺术大加激赏的尼采,因为半个多世纪之后,尼采也将就基督教的"伪善"发起猛烈攻击。

事实的确如此。在上述第一段引文之后,海涅继续运用他黑色幽默的天才挖苦基督教,认为耶稣基督不过是民众的麻醉剂,"他的话语对于这个世界的所有创伤来说是怎样的一种减缓疼痛的良药哇!"然而,他在这里提出了一个关键的对比:

> 这种神人(耶稣)是多么甜蜜的形象啊!与他相比,《旧约》的英雄的目光是多么短浅哪!摩西亲切得使人感动地热爱他的民族;他像母亲似的为这个民族的未来操心。

显然,海涅黑色幽默的反讽一方面是在讽刺耶稣,另一方面却在赞美犹太教的《旧约》和犹太圣人摩西。他甚至认为,连伊斯兰教的穆罕默德也比耶稣基督真诚:

> 穆罕默德表现得(比耶稣)远为坦率而明确。人家用同样的问题即他是不是神的儿子问他时,他回答说,神没有儿女。

看来,海涅的确并未攻击普遍意义的宗教,而只是在攻击诸宗教之一的基督教,尤其是基督教中的新教。他并未不加定语地攻击"上帝",而是在攻击基督教的上帝。在他的用语中,《圣经·新约》代表基督教及其上帝,而《圣经·旧约》代表犹太教及其上帝。他不仅不反对犹太教的上帝,相反赞美之情溢于言表;他讽刺《新约》仅仅是"人的睿智",却把《旧约》归于犹太人的上帝,认为它"确实是神的话语":

> 我又阅读《旧约》。多么伟大的书哇!对我来说,比内容更值得注意的是这种表述,话语仿佛是天然产物,像一棵树,像一朵花,像大海,像星星,像人本身。话语在发芽,在流动,在闪烁,在微笑,不知如何,不知为何,反正觉得一切都非常自然。这确实是神的话语,而其

他的书只证明人的睿智。

这是海涅式的犹太教/基督教二分法,通过这种"或此/或彼"的二分法,他把基督教与犹太教对立起来。稍后,在他更为成熟的时期,他在作为自己思想感情隐私记录的《札记》中写下这样一段文字,更鲜明地表现了上述二分法:

犹太人,如果他们是好人的话,那么他们就比基督徒更好;如果他们是坏人的话,那么他们就更坏。[①]

在生命的最后日子里,沿袭这样一种基督教/犹太教二分法,海涅将更深沉、更优美地赞美犹太人的上帝耶和华。但是在1830年代,应该说他的确是一个具有明显无神论倾向的人,即便内心深处对犹太民族精神保持着忠诚,但在观念上已经"希腊化"了。用他自己的话说:古代希腊不仅象征着艺术的繁荣,更重要的是象征着精神与肉体的和谐。他认为这种和谐已被基督教所毒害和破坏,于是发出痛心疾首的呼唤:

什么时候和谐才会重新到来,什么时候世人才摆脱对精神化的片面追求,摆脱使心灵和肉体都染上疾病的疯狂的谬误而恢复健康啊!一种重要的医治手段在于政治运动和艺术。拿破仑和歌德曾经出色地发挥了作用。[②]

拿破仑和歌德都是当时著名的无神论者,也是海涅当时热烈崇拜的对象。他写下这些文字,绝不仅仅表明对基督教的逆反,也流露了典型的无神论倾向。事实上,在海涅世俗生活的上升时期,他的确过着无神论者的生活,只是相对于基督教的上帝,他对犹太教的上帝多少保持了一些源自民族渊薮的忠诚,至少就当时的情况而言,这一忠诚与其说与信仰相关,不如说仅仅与民族感情相关。当时,海涅正是30出头的盛年。在社

---

① 《海涅全集》,第十一卷,第289页。纵观海涅的所有文字,可以看出他一直对自己的民族抱有深情,本文"犹太人的生存"一节所引即为例证之一。

② 《海涅全集》,第十二卷,第39页。可以想像,这一观念可能也影响了半个多世纪后的尼采。

会生活和艺术创作两方面都在崭露头角,咄咄逼人。1831年他离开德国赴世界花都法国巴黎定居之后,更是如鱼得水,发表大量重要作品,认识了后来的妻子玛蒂尔德,接受法国政府提供的高额年金,并结识另一位典型的唯物主义无神者,即他的犹太同胞马克思,并与之成为《德法年鉴》和《前进报》的合伙人……直到1848年,这一年,巴黎爆发了二月革命,国王退位,法兰西共和国宣告成立,海涅从国王手中领取年金一事被披露,5、6月间,海涅被诊断为脊髓病,不久即永远卧床不起,按他自己的说法,不幸躺进了"床褥墓穴"!

海涅走到头了。无论拿破仑的政治之路,还是歌德的古希腊美与和谐之路,他都无法往前再迈一步。正如人们所说,人不走到头,不会知道自己真正需要什么。又有人说,人的尽头才是真信仰的开端。当人生之路走到头,作为犹太人的海涅,由于本民族深刻的信仰之根,多半会重新思考他与上帝的关系。

"上帝一定会原谅我的"

关于海涅的信仰有一个流传甚广的传说:有人曾见到玛蒂尔德在他床边祈祷,请求上帝宽恕丈夫所犯的罪孽。据说海涅打断妻子的祈祷说:"别担心,亲爱的,上帝一定会原谅我的,那是他的职业。"

上面的传说有若干不同的版本,其中勃兰兑斯的版本认为,海涅在生命的最后时光又恢复了早年的宗教虔诚,以致谈及此事就会偶露微笑,并在临终前带着这种微笑安慰一个激动不安的熟人:"上帝饶恕我,这是他份内的事。"弗洛伊德的版本则与此相反,认为那根本不是什么虔诚而是相反的黑色幽默,是海涅临终前自己讲出来亵渎圣灵的笑话,大意是一位牧师代他向上帝祈祷请求宽恕,海涅回答说:"当然他会宽恕我,那是他的工作。"弗洛伊德认为海涅实际上是在说:"当然他会宽恕我,都是他在那里等待的,那也是我雇用他的惟一原因(好像请医生或律师一样)。"接下来弗洛伊德做出这样一个分析:

> 所以,在这位软弱无力地躺在那里的将死的人身上,意识激励起他这样想,他已经创造了上帝,并赋予上帝力量,以至于当时机一到,就可利用他。被假定的是作为被造物在其作为创造者湮灭之前才能

揭示自己。[①]

弗洛伊德作为一位著名的无神论者，大概是想借此说明：临终的海涅本质上仍然保持着一位无神论者的姿态。无论弗洛伊德本意如何，他的分析实际上讲出了信仰领域里一个深刻的逻辑：人的尽头是信仰的开端。

我们说过，到1848年巴黎二月革命爆发，海涅就走到头了。无论政治之道还是艺术之道都不复为他提供支撑，更不用说那幽灵一样追逐、纠缠着他这一类犹太人的疾病。1844年的伯父遗产之争给他致命一击。1846年9月，恩格斯在探望海涅后报道说，诗人憔悴已极，皮包骨头，神经麻痹，有肺气肿或脑溢血猝死的危险。四个月以后，一位医生惊骇地发现他完全病了，

> ……样子让人害怕：整个左半身瘫痪了，本来高矮适中但非常瘦弱的身体向左倾斜，头和颈垂向左肩；左侧的臂和脚，几乎连最必要的事都不能做，……左耳也聋了，左眼完全闭上，左面颊和左嘴角僵硬地向下歪，聊天时讲话费力，不连贯，不清晰，……右眼由于左眼影响的结果只是半睁着，由于加倍劳累而有些发炎，微红，流泪……[②]

又过了十个月，恩格斯致函马克思，提到海涅"非常虚弱，看来有些颓唐"。两个月后恩格斯再致函马克思："海涅濒于死亡。……神经痛发作。昨天他下床了，但是极其痛苦。他至多走三步路，他，靠在墙上，从安乐椅移步到床边，再移步回来。"

三个月以后，巴黎二月革命爆发。5月，海涅最后一次步出家门。一个月后，即1848年6月，他自己报道说：

> 我的疾病加重到了令人可怕的程度。八天以来，我完全瘫痪了，我只能坐在靠椅上或者躺在床上；我的腿像棉花，我像个孩子似的被

---

① 《族谱及其与无意识的关系》，第122－123页。又，前两种版本分别见：[法]伊莎贝尔·布利卡编著，《名人死亡词典》，陈良明等译，漓江出版社，2001年版，第286－287页；以及《十九世纪文学主流》，第六分册：《青年德意志》，第210页。笔者所知的第四种版本见《海涅传》，第338页。

② 此处所引未另注出处者均参见《海涅传》，"阿姆斯特丹路：一个病中的世界强国"一章，以及《海涅全集》，第三卷，"导读"。

人背着。最令人惊恐的痉挛。我的右手也开始僵死……

海涅从此躺进了“床褥墓穴”，在其中度过了一生中的最后八年。

这“床褥墓穴”也是精神的墓穴，用他自己的诗句说，“我的肉身已成一尸体，/精神禁锢其中如陷囹圄”。

海涅走到头了。1851年11月13日，海涅立下他的最后一份遗嘱，在其中写下这样一段文字：

> 四年来我已经放弃了一切哲理性的自尊，恢复了宗教的观念和感情。我怀着对“一个惟一的和永恒的上帝、造物主”的信仰死去，并且为了我的灵魂永存而恳求他大发慈悲。我后悔在作品里有时谈起一些神圣的事物时未曾怀着应有的敬意，不过更确切地说，我是受到了时代风气和我自身癖性的影响。如果我不自觉地冒犯了作为全部一神教信仰的真正精华的良好习俗和道德，我请求上帝和人们宽恕我。①

“人神”海涅走下神坛。疾病是他走下神坛的“法门”。他用诗人的象征性语言忏悔那些充当“人神”的日子：

> 那个时期我在巴黎的林阴大道上散步，比以往任何时候都活泼健康，没有死的可能。……我不仅两颊红润，而且胃口特别好，吞咽了许多牡蛎，……事实上，我当时还健康和肥胖，我正处于肥胖的极点，傲慢自负就像毁灭以前的尼布甲尼撒王那样……这位巴比伦的国王，他把自己看作是仁慈的上帝……②

走下神坛的海涅首先要做的事情是与上帝和世界和解：“人到快死的时候，会变得善感而温驯，愿与上帝、与世人讲和。”③我们记得，正如弗洛伊德所分析，在“人神”时期的海涅眼里，世界即敌人，然而生活是真正的黑色幽默大师：正是充满敌意的世界让海涅最终走到了头，并走下神

---

① 《海涅全集》，第十二卷，第393页。

② 《海涅全集》，第八卷，第181页。

③ 《罗曼采罗》后记，见《海涅全集》，第三卷，第272页。

坛，此时此刻，他不再与世界为敌：

> 我承认，我抓挠过、咬过一些人，……我可以自豪地说，我天生拥有这种武器，……自从我本人也需要神的慈悲，我就对所有的敌人实行大赦……①

大赦首先从他最后一本诗集《罗曼采罗》开始，海涅认为这本诗集是他作为抒情诗人的一大荣誉，与他的《短歌集》和《新诗集》并列为三大台柱。

然而，与前两根台柱相比，这第三根台柱发生了一个本质的变化，一向至高无上的艺术美神退到了第二位：

> 一些优美的诗篇，由于是针对一些地位很高和地位很低的人士，便不再收入本集。有些诗歌，对亲爱的神多少有点影射讽刺的，我惶恐地将它们付之一炬。与其亵渎神，还不如把诗烧毁。②

对于一位自认为“我辈永生在诗的王国”的诗人，这一本质的变化非同小可。“人神”海涅告别心中的至上美神，据诗人自己回忆，那正是他正式躺进“床褥墓穴”之前最后一道仪式：

> 那是在1848年5月，那一天我最后一次出门，告别我在幸福的岁月所崇拜的可爱偶像。我拖着沉重的脚步，费尽辛苦才走到卢浮宫，踏进崇高的大厅，看到我们那位可爱的米罗妇人（维纳斯），福祉无量的美的女神，立在她的基座上，我几乎要昏死过去。我在她的脚下躺了很久，我哭得如此伤心，石头见了必定也会怜悯的。那女神也满怀同情地俯望着我，但同时却又是一副绝望的神情，仿佛要对我说：“你没看见吗？我没有胳膊，因此也没法帮助你呀？”③

---

① 《罗曼采罗》后记，见《海涅全集》，第三卷，第272页。
② 《罗曼采罗》后记，见《海涅全集》，第三卷，第272页。
③ 《罗曼采罗》后记，见《海涅全集》，第三卷，第274页。

1854 年,海涅写下著名的《自白》,他在自己这篇经典文献中承认,

> 我过去习惯引用荷马的史诗,现在则像汤姆叔叔一样,引用《圣经》。……这种宗教感情的复兴对诗人已足够……。[1]

值得注意的是,海涅对希腊精神的否定不仅限于艺术创作,也涉及到他过去所崇尚的希腊生活方式:

> 以色列虔诚地坐在无花果树下,对无形的神唱颂歌,实行道德和公理,而在巴比伦、尼尼微、西顿和提罗斯的寺庙内却在举行血腥和淫荡的宴乐,对它的描写至今令人毛发直竖。考虑到如此环境,人们对以色列昔日的伟大叹服不已。[2]

"爱虚荣的时代已经过去了,我允许所有的人嘲笑这篇自白"。历史上著名的基督教教父德尔图良曾说过两句名言:"雅典与耶路撒冷有何相干?""正因为荒谬,我才信仰!"如果让海涅现在重读德尔图良,他恐怕会产生前所未有的体悟。把尼采的话反过来用,这是一场全面的价值颠覆。现在,海涅的忏悔全面铺开,从希腊、黑格尔、科学知识、一直到婚姻中的信仰问题:

> 我过去并不特别喜欢摩西,这也许是因为受希腊精神支配的缘故。……我过去谈起其作品犹太人时也一向不够尊敬。这一定又是来源于我那希腊式的禀性,它厌恶犹太教的苦行主义。后来,我对希腊的偏爱减少了。我现在看到,希腊人不过是漂亮的少年,而犹太人始终是堂堂男子汉,是伟大、坚强不屈的男子汉,不仅过去,而且直至今天都如此,……
>
> 我认识到,基督教的怜悯这份最清淡的汤对于饥渴的人类也比黑格尔辩证法煮出的灰色蜘蛛网更加提神——。

---

① 《自白》,见《海涅全集》,第十二卷,第 182 页。

② 《自白》,见《海涅全集》,第十二卷,第 185 页。

这是何等的耻辱！我具有一切科学知识，却并不比那目不识丁、可怜无知的黑人强。可怜的汤姆看来在《圣经》中当然比我领悟了更深的东西，……

此外，女人信仰正面宗教是大好事。……不信教对婚姻无论如何是危险的。[1]

与所有这些否定形成鲜明对照的是，海涅不仅全身心赞美犹太教，而且开始带着前所未有的敬畏谈及那位曾遭他竭力揶揄的"拿撒勒人耶稣"，那位曾被他这位"人神"所不屑的"神人"：

我已复归于旧的迷信，复归于一位人性的神。

现在的巴黎是如此，过去在耶路撒冷也如此。如果让人民在最正直的人（拿撒勒人耶稣）和最令人憎恶的强盗（巴拉巴）之间做出选择，可以肯定，他会高呼："我们要巴拉巴！巴拉巴万岁！"

我特别对（《圣经》）最后部分知之甚少。汤姆体会更深，也许因为在这部分有更多的殴打，有不断的鞭笞。……像他这样可怜的黑奴也同时用脊背读书，因此比我们懂得透彻。[2]

不少人认为，海涅"复归于旧的迷信"，是因为疾病彻底击垮了他。海涅自己并不否认疾病的因素。但是，他反复强调疾病至多只是因素之一，自己身上发生的变化是"由于宗教感情苏醒，也由于身体的病痛"。[3]我认为海涅这一强调的基调并非心理学上的文饰作用。文饰作用表明当事人缺乏面对真相的勇气，海涅并不缺乏这种勇气。一个侧面的证据是，他这样一个敏感脆弱的诗人，在惨烈至极的病痛中却从未叫过苦，对母亲和亲人更是坚决矢口不谈自己的悲惨处境，以至于对他一向冷漠的堂妹特蕾瑟·哈勒赴巴黎探望他之后，由于亲眼目睹了真情而深感震惊和同情。更重要的证据来自内心，在"《罗曼采罗》后记"这篇回归信仰的首次

① 以上均见《自白》。

② 以上依次见：《海涅全集》，第三卷，第273页，第十二卷，第171、180页。

③ 《海涅全集》，第十二卷，第182页；又见同上179页，以及全集第八卷第181页等处。

宣示中,他对泛神论的彻底否定展示了他彻底的勇气和"因信称义"的境界:

> 驱使我回归的,是悲惨的遭遇吗?也许是一个不太悲惨的理由。对天国的怀乡之情袭上我的心头,驱使我穿越森林和峡谷,越过论辩术的令人眩晕的山径。路上我遇见泛神论的神、但我用不着他。这个可怜的梦幻者与人世纠缠混杂,仿佛被囚禁于人世之中,无意志地无力张嘴呆呆瞧着你。要有意志,就得要有特性,要表达意志,就必须不受制于人。如果你切盼有一个能助人的神——这的确是最重要的——你就必须承认他的特性,他的超凡性,以及他的神圣的属性,大慈大悲,无上智慧,公正不阿等等,等等。……
>
> ……我谈到了泛神论者的神,但我不能不指出,他根本就不是神,正如泛神论者原来就是无神论者,他们更害怕事物投在墙上的影子,名字,而不那么害怕事物本身。……
>
> ……我们的灵魂是多么排斥人性终止、永远毁灭的思想!……放心吧,亲爱的读者,人死后生命还在延续……[①]

"《罗曼采罗》后记"(1851 年 9 月 30 日)之后半年,海涅写下"《论德国宗教和哲学的历史》第二版前言",再次论及内心深处的变化,以及他对《圣经》的全新感受。这部分文字具有引人注目的情感份量,值得在此长篇引证:

> 其实既不是什么异像,也不是天使般的狂喜境界,也不是来自天界的一种声音,也不是奇妙的梦或其他什么神灵显现把我带上蒙福的道路,而我之获得启示全靠阅读一部书。——一部书吗?正是,而且是一部古老的平常的书,这书像大自然一样谦虚,也像大自然一样自然;它好像那使我们得到温暖的太阳,又像那使我们得到滋养的面包一样:贡献多,而一无所求;它像架着眼镜,颤抖着令人敬爱的双唇每天都在读着它的一位老祖母一样亲切而仁慈地望着我们……如果谁失去了自己的上帝,他就可以在这本书里重新找到他,谁如果从来不认识上帝,上帝的语言的气息会从这里向他吹拂。善于识别珍宝

① 《罗曼采罗》后记,见《海涅全集》,第三卷,第 272 - 276 页。

的犹太人在耶路撒冷第二圣殿着火时，抛开了烛台、明灯之类的金银祭器，甚至缀满大颗宝石的高级祭司穿的胸衣，而只抢出了圣经，他们清楚地知道，他们在作一件多么重要的事。……第二圣殿被焚前二百年……生活在耶路撒冷的一位犹太祭司………在一本名叫《曼莎琳》的箴言集里表达了这个时代对于这部圣经的各种想法，就此我愿在这里介绍一下。他的话像祭司一样庄严，同时像一个昨天还在世的人由肺腑中涌现出来的那样新鲜，那样令人心旷神怡：

"书中的一切正是与至高无上的上帝所订立的誓约。也就是摩西命令雅各家作为珍宝的戒律。智慧从那里流出来，就像那涨水的比逊河，又像那春汛期间的底格里斯河。理智从那里流出来，像那涨水的幼发拉底河，又像那收获期间的约旦河。从这部书中迸发出像光明，又像秋天尼罗河水那样的化育之恩。没有任何人曾经把这部书学尽；而且永远不可能有人把它彻底学透。因为它的意义比任何海洋更为丰富，它的劝导比任何深渊更深。"

1852年阳春五月写于巴黎[1]

应该说，疾病并未击垮海涅，而只是让他走到了红尘之路的尽头，走到了充满敌意的世界的尽头。生活最大的黑色幽默在于，现在他所面对的世界仍然充满敌意，但那已然是完全不同的另一种敌意："……啊，亲爱的，……/我们现在的居留地危险！/无论狼和凶鸢，鲨鱼/和别的海生怪物如何可怖：/巴黎，这光芒四射的世界之都，/隐藏着更阴险更凶狠的野兽，/轻歌曼舞的美丽的巴黎，/是天使的地狱，魔鬼的乐园——"。[2] 这位天才的犹太诗人一生诗名辉煌，作曲家们为他的诗谱写了三千多首曲子，而为歌德诗歌谱写的曲子却只有一千七百首！[3] 他的崇拜者行列中甚至包括赫赫大名的奥地利皇后伊丽莎白！然而随着他的省悟，这一切

---

[1] 海涅，《论德国宗教和哲学的历史》，海安译，商务印书馆1974年1月。顺便说，1974年，海涅书中这段文字令我深受震动。三十年后的今天，在撰写这篇文章的过程中，我才知道了个中缘由。主要出于这一原因，我引用了这个三十年前的旧版本。

[2] 《海涅全集》，第三卷，第290－291页。又，海涅还写下这样一首劝诫诗："你们小鼠要当心，/勿为世俗的奢华诱引！/奉劝诸位宁可赤足跑，/也比向猫买拖鞋好。"见同上，第289页。

[3] 张玉书编选，《海涅诗选》，前言。

都不再具有根本意义，他在彻骨之痛中忆起犹太民族久远的、贞洁的血缘[1]，并从此踏上一条重生之路、一条回归传统信仰之路！

① 海涅曾论及犹太民族的贞洁："如果让杰西卡[莎士比亚笔下犹太商人夏洛克之女]穿男装，从她脸上就会发现一种难以掩饰的羞怯。也许从这表情中，人们可以看到那罕见的童贞，这种童贞是她的部族所特有的，并赋予这个部族的女子们一种神奇的魅力。犹太人的童贞也许是他们自古以来对东方的感官和性崇拜进行斗争的结果，……我几乎想说，犹太人是一个禁欲的、节制的、抽象的民族……。"(《海涅全集》，第七卷，第354页。)

海德格尔与传统

成官泯

我们在一个不太和谐的解释学处境下开始我们的讲题，我们的题目是"海德格尔与传统"。[①] 这个题目首先需要说明。海德格尔，1889—1976，德国现代哲学家。一提起他，马上会有两点引起我们普通人（平常之辈）的兴趣，一是他作为老师勾引他班上非常迷人的女学生汉娜.阿伦特；再是他曾经是个纳粹。前一事件在道德上显然是个错误，但在当今时代却不会有知识分子极严肃地拿它来做文章，就是说，这无伤他的伟大之大雅，与此相反，后一事件则绝不是一个道德错误，但却极有损于他的伟大，这还不仅仅只是与他自己或个人的声名或伟大有关。因为尽管如此，海德格尔仍然被当作二十世纪也许是最伟大的哲人——"海德格尔是惟一对一个世界社会[②]的问题维度略有所知的人"，这对我们来说是一个大麻烦，我们真不幸，因为海德格尔（我们不得不依靠的大思想家）是个纳粹。[③] 以上是关于我们要讲的海德格尔，那么，我们要讲的"传统"是什么？是指我们自己的道家传统、儒家传统或释家传统吗？我们首先要说，不是。我们这里说的传统是指他自己的传统，海德格尔自己的传统，即西方传统，首先是西方的古典传统，准确说，古希腊，但不包括罗马（海德格

---

① 这是2004年12月18日作者作为中央党校哲学部的代表在北京市哲学会"2004·学术前沿论坛"所发表讲演的修订稿，该论坛的主题是"中国哲学精神及当代转型"。

② 它在今天的表现就是所谓"全球化"。

③ Strauss，"海德格尔存在主义引论"，见 *The Rebirth of Classical Political Rationalism*，第29、43页，中译文见《现代性的曲折与展开》（贺照田主编《学术思想评论》第六辑）。

尔似乎没有在古罗马的大师比如维吉尔、西塞罗、塔西佗等人身上下过功夫);其次,基督教传统;还有,如果说还有别的传统的话,就是现代哲学传统,主要是德国唯心论,以及从黑格尔到尼采的十九世纪哲学[1],以上是我们要讲的传统。当然,我们作为中国人最关心的问题还是,我们研究"海德格尔与传统",这和我们自己的传统,我们中国的传统有没有关系?我们要用最斩钉截铁的口气[2]说:有关系!有什么关系?我们放在后面说。

我们先来解决这一问题:为什么我们今天要在这里讲"海德格尔与传统"?因为,与传统的对质、对传统的解释是海德格尔思想的一个最根本的特征,换句话说,海德格尔的很多、常常是决定性的思想都是通过仔细阅读、阐释其他哲学家的文本而发展出来的,海德格尔所用功的当然都是传统上的大家。[3] 我们可以在这里负责任地讲,要想就海德格尔理解海德格尔,而不研究他对传统的解释,是绝不可能的。具体说来,要理解海德格尔,就不得不讲到黑格尔和胡塞尔(或者还有狄尔泰、基尔克果)、亚里士多德和柏拉图,荷尔德林和尼采,还有荣格尔。其中最重要的则是亚里士多德和柏拉图,可以说,任何不考虑古希腊哲学而试图理解海德格尔的做法,都是无的放矢。[4] 另一方面,恰恰是海德格尔对传统的解释及其造成的影响,成了我们最亲近的时代——二十世纪最强有力的哲学传统。二十世纪的哲学可以说是海德格尔的天下,而海德格尔的稍微登堂入室的弟子或后学都是解释文本的大家,特别是对古典文本的解释,对此我们只要举出伽达默尔(德国)、德里达(法国)、施特劳斯(美国)这三个名字就够了。[5]

要了解海德格尔与传统这一论题,最好的方法就是找个例子,仔细看看他如何解释经典文本,但是今天的时间显然不够。作为补偿,我们今天

---

① 这大约相当于我们的科学社会主义所说的资本主义上升时期的哲学,"从黑格尔到尼采",这也是海德格尔的一个大弟子的名著的题目。

② 比我们在研究"海德格尔与道家"时还坚决十倍的口气。

③ 海德格尔一辈子在大学里教书,对他来说,传统=经典文本。

④ G. Figal, *Martin Heidegger: zur Einfürung*(《海德格尔导论》),Hamburg 2003,第7-10页。

⑤ 通过细读、解释经典文本来进行思想,本不是西方思想家的专利,我们只需想想我们两千年的经学传统就够了。但是遗憾的是,当二十世纪西方思想家重新赢回并光大他们的经典解释传统时,我们这边所发生的则是逐渐丢掉甚至有意识地铲除我们伟大的经典解释传统。时至今日,在我们的学者、学生们中间普遍流行的倾向依然是以是否创制自己的宏伟体系来判断一个思想家的高低,以是否有所谓"自己的东西"来判断一个学者思想是否深刻等等,诸如此类。

只举个例子，通过他的一处文本，看看他如何理解传统。海德格尔关心传统、解释传统是为了解决他面临的根本问题，我们都知道，海德格尔一以贯之的问题是所谓"存在"问题，但是，这所谓存在问题是什么意思呢？如果我们只是就所谓存在问题论存在问题，而不深入到这一问题在海德格尔所关心的西方形而上学历史中的位置，我们是不可能理解海德格尔的存在问题的。考虑到这一点，有德国学者建议说，为了理解海德格尔的存在问题，我们甚至有必要先忘掉他的存在概念。[1] 海德格尔的存在概念来自古希腊，直接地来自亚里士多德，但比亚里士多德更早深入思考这一问题的是他的老师柏拉图，在柏拉图那里对应海德格尔存在问题的是理念论，因为理念是真正的、最高的存在，那么，我们如何达到、理解理念的问题就是哲学的根本问题。柏拉图在《理想国》卷七开篇就试图在回答这一问题，但是他是用隐喻的、形象的说法，就是著名的洞穴比喻，海德格尔当然会非常仔细地研究、解释这一段，[2] 因为这涉及到真理的本质问题，更准确地说，涉及到什么是哲学的问题。在初步叙述了哲人从洞穴上升到阳光世界的历程后，海德格尔一口气提了四个需要继续探讨的问题，然后说，"从这里我们才获得了基础，从而可以继续追问由柏拉图对真理本质的定义所提出的问题，即是，与柏拉图自己并从而与整个西方传统论争"。[3] 写到这里，海德格尔随手抽出另外一张纸来，写了一大段附记，[4] 有关整个西方精神史，值得我们整段引述：[5]

> "理念"意味着什么？凭这一问题我们触及到了西方精神存在(Dasein)的根基与基本结构。因为，正是借柏拉图理念论之助基督教的上帝概念得以开展，并从而为领导着所有其他（非神性）存在者的观念树立了标准。借理念论之助，现代的理性概念，启蒙运动的时代与合理性的统治，从而还有德国古典主义及浪漫派的反运动，都得

---

① 参 G. Figal, *Martin Heidegger. Phänomenologie der Freiheit*(《海德格尔：自由的现象学》)，Athenäum，2000，开篇。

② 主要文本是 GA33(即《海德格尔全集》第34卷，后仿此)，GA36/37，以及《柏拉图的真理学说》(见《路标》)。

③ GA34(论真理的本质：柏拉图的洞穴比喻与《泰阿泰德篇》)，第47/35页(前一页码为德文版，后一页码为中文般，后仿此)。

④ 大师写作都很讲究策略，但是写到兴头上时另外用纸写的附记往往都是直书胸臆，我们不可不重视。

⑤ GA34，第324－325/230页。

以开展自身。这两股势力的综合,完成于黑格尔,是古代的(基督教化的)柏拉图主义基督教式的完成,以及用后者自己的手段与力量所做的一个反击——意识形态学说与马克思的整个思想体系及马克思主义,但是,在另一个方向上,还有基尔克果;所有这些力量在十九世纪与二十世纪早期的冲淡、混合与驯化;在十九世纪末,尼采对抗三条阵线(人性、基督教与启蒙)。自此以来,再无任何清晰的,无任何根源的,无任何决定性的,以及无任何创造性的、精神性的、历史的关于人的态度与立场了。而且特别是:尽管有一切"分析"与"类型学",却无任何关于处境与状况的洞见与经验。它只有在一个决断必然性的范围内在细心地—行动着的争斗中才会发生;所以仍然处于完全的遮蔽中,它是多么彻底地被"理念论"统治着,尽管有简化与歪曲。

现在,我们要用海德格尔细读经典文本的方法来读这段。海德格尔的所谓现象学—解释学的读经典法,非常细密,比如一个学期才读完亚里士多德的《形而上学》开篇,照这个速度,这段话我们起码要读一天,时间显然不够。海德格尔这样来读经典,读法是大处着眼做小文章。具体说来,他关心的是大问题,他只读大思想家的东西,但是读的时候一点也不粗糙,小学功夫了得。摆在我们面前的他这段话,无疑成了我们的经典,现在我们就用他的方法来读他。

第一步,观其小,我们要做小文章,解句读之惑。值得一提的是,英译者在翻译这段时有三个疏忽:一,把德国古典主义与浪漫派之"反运动"(Gegenbewegung)译成了"运动"(movement),我们都知道,movement 与 counter - movement 的区别很大,都是运动,但方向则是对立的。二,关于黑格尔是古代的(基督教化的)柏拉图主义基督教式的完成,英译者漏掉了括号中的短语 christlich - geformten,被基督教所塑造、所赋予形态的。三,标点符号有两处与海德格尔的原文不一样:一是在讲基尔克果前,本为逗号,但是英译为句号;二是在讲到尼采前本为分号,但是英译也为句号。关于 gegen,"反"自头,海德格尔是把德国古典主义与浪漫派当作启蒙运动的反运动,就是说,在黑格尔之前的两大势力是相互对立的两派,这并非什么新观点。关于海德格尔为柏拉图主义所加的限定,这清楚表明他意识到柏拉图、柏拉图主义、基督教化的柏拉图主义之间的分别。关于标点问题,海德格尔本来从黑格尔讲到尼采,只当一句话,用了一个句

号,其间有语意完结处,都用分号,难道这代表了什么特别用意吗?读书须用意,一字值千金。一个标点又何尝不是如此。英译文的这些疏忽,让我们有理由问译者是否足够清晰地理解了大师在这里说的东西,为什么我们这样讲?

第二步,或者说,与第一步同时,观其大,要细读便不能抓小放大,我们必得关注其大的结构。关注大的结构在海德格尔也就是要抓住重点,逮住关键词。放眼看过,这段话以"理念"开头,以"理念"结尾,再细一点看,这段话以柏拉图的"理念"开头,以海德格尔自己的东西结尾,即,关于人的历史观点、对人类处境的洞见,还有决断。粗看起来海德格尔在这里是按照历史的顺序,讲了一下西方精神史或哲学史从柏拉图到他自己的发展,但是,为了抓住海德格尔在这里关注的大问题,我们一定得问:海德格尔开头讲理念,结尾讲关于人类处境的历史洞见,这到底意味着什么?他想干什么?他已经为我们做了提示,是为了争执、论争,与柏拉图乃至整个形而上学传统争斗。但这又是什么意思?

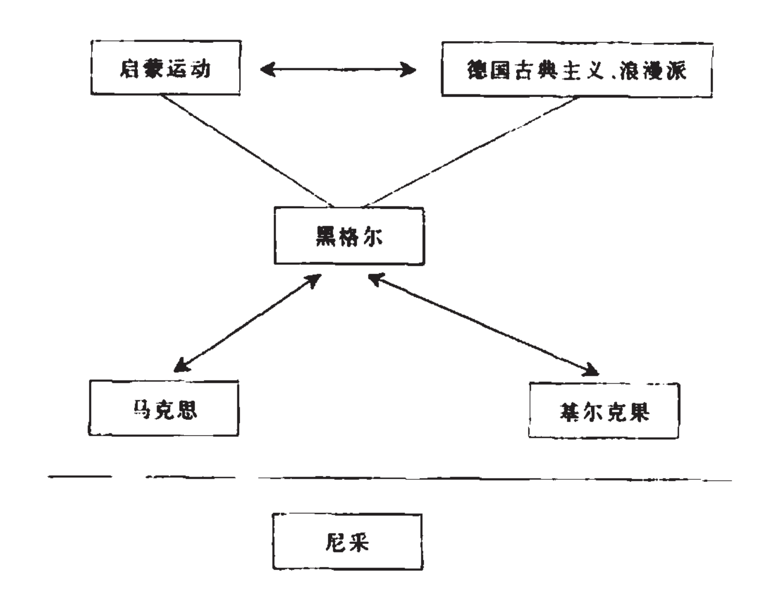
第三步,复观其小,具体看海德格尔怎么讲传统,厘清他讲的脉络。一开始,他问道:"'理念'意味着什么?"这问的是柏拉图,讲的是古代。但他没有再具体讲,而是马上指出这个问题重大意义,足以见到他从大处着眼,关心的是大问题。接着讲的是基督教。然后讲的是现代,即理性主义、启蒙运动以及作为其反动的古典主义[①]与浪漫派,讲过之后,用的是句号。接下来从黑格尔讲到尼采,前面两个对立力量的综合完成于黑格尔,但是柏拉图主义的基督教式的结合。在海德格尔的原文里,"以及用后者自己的手段与力量所做的一个反击"前并无逗号,这就产生了一个疑问,即这个反击是否也是前面所说的综合之一,这个问题并不紧要,因为,他已明说综合完成于黑格尔,所以可以把[对黑格尔的]反击不当作这综合之一,不过根据海德格尔特有的辩证法或逻辑,对一个事物的对立性反对必然"还拘执于所反对之物的本质之中"因此和后者共享相同的本质,[②]所以要说[对黑格尔的]反击也是这综合之一也无妨。对黑格尔

---

① 德国古典主义到底同浪漫派一样是对启蒙运动的反动,还是与启蒙运动同时但是出于不同考虑而与之思路迥异乃至对立的立场,应该是个可以讨论的问题。

② 参 Heidegger,《尼采"上帝死了"之语》,见《林中路》,中译本(孙周兴译,上海译文1997)第224页。

的这一反击，就是马克思。在另一方向上对黑格尔的反击，则是基尔克果。在十九世纪及二十世纪初，还有所有这些力量的各种变体或混合，但在海德格尔眼中，没有别的值得一提的大家，真正伟大的思想家是在三条战线上作战的尼采。我们前面已经指出，从黑格尔讲到尼采，这么长，海德格尔只用了一个句号。我们之所以突出英译文的标点疏忽，因为这关系到准确再现海德格尔对传统理解的大问题。他从古代讲到基督教再讲到现代。他讲的现代，分成两部分(用了两个句号)，即相对前期的现代以及从黑格尔到尼采的十九世纪哲学，而后者是他自己面对的切近历史或传统，现代的两个关节点是黑格尔与尼采(可以图示如下)。在尼采之后，没有海德格尔看得上眼的思想家。让我们学习他以小见大，举一反三，对于我们来说更切近的传统就是由海德格尔所带领的二十世纪哲学，而关节点就是海德格尔。



第四步，复观其大，在我们已初步厘清的海德格尔对传统的理解，而这理解中有他所着眼的大问题。前面已经指出，这段话以理念始，以理念终。那么中间说的是否也是理念？正是。我们看到，基督教的上帝观念借助理念论，现代的启蒙理性观念以及对它的反动(德国古典主义与浪漫派)同样借助理念论，这对立两者的综合是柏拉图主义(尽管基督教式)的完成，马克思对黑格尔的反击使用的是柏拉图主

义，[1]而尼采，尽管以反柏拉图主义为己任，但是了解一点海德格尔的人都知道，在他看来，尼采是西方形而上学——柏拉图主义的登峰造极。总之，在海德格尔对传统的理解中一以贯之的东西，就是理念论对西方精神史的统治。[2]

对于他自己所处的（后尼采）时代的思想，海德格尔一连用了五个否定词 keine（无任何），否定当然是为了突出他肯定的东西。在海德格尔所用的六个形容词里，真正具有实质性意义的是最后一个，即"历史的"，关于人的真正态度与立场必须是历史的。之所以如此，是由问题本身决定的，即历史的态度与立场本身是关于人的处境与状况的洞见[3]，因为人的处境的根本规定性是历史的，而这洞见只有在一个决断中才会发生。这里的关键词有三个，就是历史态度、人类处境与决断，而至为关键的只有一个，就是"历史的"，它是人类处境的本质规定，也是决断之所以必然的根源。[4] 海德格尔与尼采一样，认为前贤与同时代人都没有真正历史的观点，没有认清人之存在乃至一切存在本身的所谓历史—时间性，而他触及到了这一洞见，并意识到这一洞见仍然被理念论所遮蔽。要真正达到这一洞见，必须同理念论所统治的整个传统做斗争。这一点，尚需要我们进一步澄清。

在海德格尔看来，西方精神的命运系于西方形而上学的命运，而形而上学的惟一主题就是对存在的看法。传统的存在观是被理念论所规定的，理念，意味着真正的存在就是永远存在、永恒存在，to be is to be always，而我们现代人经验到的存在、人类处境则与此刚刚相反，是历史的、时间性的，套用前面的说法，或可这样说，to be is to be temporal。现在我们便大概能明白海德格尔的意思，在传统的由理念论所规定的存在论下，

---

① 海德格尔为这一论断又写了一段附论，参 GA34，第 325/230－231 页。

② 这段话是海德格尔对传统看法的准确表达吗？为什么海德格尔在这里没有提到亚里士多德，也没有提到前苏格拉底诗人？这涉及到海德格尔传统解释方法的另一个重要方面，即我们必须关注"未曾说出的东西"的重要意义。

③ 人的处境或状况（human condition），这是海德格尔派的一个关键词，他的一个极著名弟子的一部名著以此为题。

④ 海德格尔的一个极著名弟子的思想史研究的一个重点就是关于历史的观点的历史起源。而另一个极著名弟子虽然研究古代宗教，其关注点却是现代思想（存在主义）与那一古代宗教在处境经验和思想倾向上的亲和性，据我的理解，他的探讨深刻地表明，人与 *Kosmos* 的分离，是决断之合理性的最终根据。

历史与时间性的重要性便总是得不到充分认识,[1] 人之存在乃至存在本身的意义从而便得不到真正的把握。

我们试着从上面的分析得出一些结论。1)海德格尔对传统的态度,传统存在论以理念论所规定的永恒存在为指归,而现代存在论要以历史一时间性意识为基础,我们已经看到海德格尔把自己的现代洞见与古典存在论对质,这即是说,在古今之争中他坚定地站在现代一边。2)再进一步讲,在海德格尔这里,现代与传统的对质集中到或毋宁说归结于"存在"与"时间"这一对概念,而我们已经看到,时间与存在对质的实质在海德格尔看来是一场争斗,尽管前者一直在后者的统治下,以后者作为自己的本质规定,以致这场争斗看起来而且实际上很难取得胜利。尼采是对柏拉图理念论传统最有力的斗争者,但是他的斗争作为对立性的反抗,仍然拘执于后者的本质中,就是说未能真正摆脱理念论的统治。3)那么,海德格尔拿什么来确保这一斗争的胜利呢?要真正进到历史的洞见中,"只有在一个决断必然性的范围内在细心地一行动着的争斗中才会发生"。海德格尔与传统的斗争不再像尼采那样仍然依据传统形而上学的本质,站在理念的对立一方而其实和它共享一个本质,而是依据一个决断,而决断的最终依据则是彻底地与永恒存在和秩序相分离的(人的)自由。所以对海德格尔来讲,问题的关键在于对历史与时间性真正的、原始的理解,而这一理解必须与传统(存在论)彻底地脱离关系。然而要取得斗争的彻底胜利,仅做到这一点显然还不够,决定性的争点还在于要从真正(现代的)时间性理解出发,而对传统存在论进行彻底(radikal)的提问,换句话说,要用(现代)对人的历史处境的洞察去拷问古代(并一直统治到海德格尔时代)的存在论,把它们自己本来意识到但却没有清晰、充分表达出来的东西——即存在的时间本质——拷问出来,比如,对亚里士多德存在论的拷问,将揭示出他用以规定存在本质的乃是一个特定的时间样式——现在。这样一种所谓"细心地一行动着的斗争",就是"解构"(Destruktion)。[2] 看来,在海德格尔这里,对传统的解构,乃是对传统真正

---

① 至于为什么西方思想一直不能达到真正历史的洞见,海德格尔较亲近的弟子研究历史之观点的历史起源,似仍有拘执于海德格尔框架之嫌,即认同说古代思想确实没有历史的观点或对之相当陌生。而海德格尔的所谓"吾更爱真理"的弟子及其弟子们则从柏拉图政治哲学的角度侦探现代性的起源,认为所谓历史洞见的兴盛是由于现代哲人忘记了古典的教诲。

② 参《存在与时间》第六节,以及第八节。

的理解。天和地完全翻转了。[1]

在我们解说了海德格尔理解传统的文本例子后，我们已大概能感受到他解释传统的穿透力。若没有海德格尔，我们今天（在二十一世纪）怕很难拥有如此丰富多样的亲近传统——二十世纪哲学。海德格尔的学生伽达默尔继承了海德格尔的解释观念，并建立起一个一般的“哲学解释学”，他抓住了海德格尔的关键词 logos 以及柏拉图的“辩证法”，企图表明真理的可能性，从而回应海德格尔对传统形而上学的攻击所致的哲学终结的后果。伽达默尔一生对自己最满意的贡献不是他的大部头名著，而是他对柏拉图的解释。如果说伽达默尔对海德格尔的继承较为中庸，海德格尔的另外两个后学则在两个不同的方向上更为极端。德里达把海德格尔的解构更加彻底化，要把他借以解释的东西（即 logos 这一关键词）也解构掉，认为海德格尔反柏拉图主义不够彻底，并认为这正是他在与纳粹的关系上犯错误的根源。施特劳斯跟海德格尔一样回到古希腊，也跟他一样注意解释整个文本，但是他的解释不是以紧抓关键词为特征，而是关注文本的整体特征，他发挥出柏拉图式的政治哲学，认为海德格尔在纳粹事件上的失足就是因为囿于现代思想倾向而没弄明白柏拉图那里的哲学与政治的关系。施特劳斯的所谓政治学之为解释学，尖锐地责问海德格尔的传统解释倾向，我们到底能否有效地从现在的视角出发彻底拷问传统而揭示其未明之意？[2] 这样一个责问，与我们此时此刻的解释学处境正好关联，在崇尚进步与创新的全球化后现代的今日，我们若要把握中国思想的真精神并完成其所谓当代转型，首先要面临的问题仍然是：我们是否必须以古典的心态来对待传统或经典？在这个问题上，我们需要一个决断，那么，是否在某种意义上我们仍然得是一个海德格尔主义者？

最后，让我们引一句海德格尔的话作为结束。1924－1925 年冬季学

---

[1] 我们今天分析的这段话可以说就是对《存在与时间》的主题或意图的极好指引，反过来，若我们不从海德格尔所关心的大问题人手，不从他对思想史的大方面的把握人手，而一头扎进《存在与时间》的文本中，纠缠于他所谓的 zuhanden 与 vorhanden 的区别、在与在者的存在论区分，如何能弄明白他玩的这些名堂背后的用意呢？另一方面，作为争斗的“存在与时间”所作的颠覆绝不仅仅是一个形而上学理论上的“创新”，对它的政治（用在其本来的意义上）意义的回应，我们可以从施特劳斯的著作《自然正当与历史》中看到，注意到这部著作的关键词“自然正当与历史”与“存在与时间”的对应性是极有意义的。

[2] 关于海德格尔的这三个后学与他的关系，请参 Catherine H. Zuckert, *Post modern Platos: Nietsche, Heidegger, Gadamer, Strauss, Derrida*, Uni. of Chicago Press, 1996.

期,海德格尔为学生讲了一个学期的柏拉图《智者篇》,开学前,新康德主义马堡学派的大师那托尔普逝世了,于是第一堂课(11月3日)以纪念那托尔普开始,海德格尔的那托尔普祭文的最后一句话是:

> 他对希腊哲学的真正理解教会了他:即便在今天,仍没有任何理由为哲学的进步感到特别的骄傲。

回到我们今天的解释学处境中,我在想,在康长素以后的现代中国思想大师中,有谁可以让我们在纪念他时说大约相当的话,比如"他对孔子思想的真正理解教会了他:即便在今天,仍没有任何理由为思想的进步感到特别的骄傲"。

旧文新刊

经典源流

马承堃

〔重刊按语〕本文原载《学衡》第一期(1922 年 1 月),为马承堃所作系列文章《国学摭谭》的第一篇,题目为编者所拟,原序一并收录,改用新式标点,简体横排,并适量作注,原文固有注释用括号小字号标出。鲁迅曾经在其著名的杂文《估学衡》中批评《学衡》说"本身的称星尚且未曾钉好,更何论于他所衡的轻重的是非。所以,决用不着校准,只要估一估就明白了"。此文的开篇也难逃鲁迅先生的批评。但是编者愚见,作者对于中国古代经典的源流了然于胸,述之详备,兼有评论,对于一知半解、道听途说之时弊或有"补课"之益,对于了解民国时期的学术景象,更为重要,仅仅是"估一估",恐怕难以确知其是非轻重。马承堃,字宗霍,时任暨南大学教授。全文由张丰乾、姚开端编校并注。

序

粤稽我炎夏,肇基开国。盖远在四千余年以前,虽三皇寥廓而无极,五帝荐绅先生难言之。然天象地法,羲皇有卦画之垂;鸟迹兽迒,仓史有

书契之作。而坟典丘索，又皆掌之周官，诵诸楚史。[1] 则文字之魄兆，学术之颛蒙，实已征于是时。三王继体，百度益张。夏上忠，其书浑浑尔；殷上敬，其书灏灏尔；周上文，其书噩噩尔。董扬斯言，殆已得其大齐。[2]自周衰官失，笃生素王，遂乃删《诗》、《书》，订《礼》、《乐》，赞《易象》而作《春秋》。而先王之大经大法，于焉以明。下逮战国，诸子百家，乘时并起，互以其说著书，核其所言，或伤踳驳。而奇思奥趣，隽义闳辩，各推所长。穷知究虑，以明其旨，固亦班氏所谓六经之支与流裔。遭秦坑燔，其道用替，一二抱残守阙之士，窜伏山林，或失本经，口以传授，自后便辞巧说，流派各殊焉。就其质言，则为汉之经术、晋之名理、唐之义疏、宋之心性；就其文言，则两京以辞赋振，六朝以声律骛，隋唐以诗问鸣，宋元以词曲显，而明清则胎息远古，别户分门。至于典章文物，复代有其官，官有其史，且旁出而为方言地理之志、职官氏族之谱、传记小说之林，焕乎盛矣！以校之圣籍则有间，抑亦如欧阳子言：怪奇伟丽，往往震发于其间。[3]若夫整比总括，则有刘歆纂《七略》，《汉书》承之以志艺文，荀勖著四部，隋唐史承之以辑经籍，[4]类皆意惧放矢，谊主保存。而如仲治之诠叙流别，彦和之区判体例，士衡辩于文赋，弘度论于翰林，钟之《诗品》，刘之《史通》，斯又振叶以寻根，观澜而

---

① 《左传》昭公十二年记载楚灵王之言："王出，复语。左史倚相趋过。王曰：'是良史也，子善视之。是能读《三坟》、《五典》、《八索》、《九丘》。'"杜预注："皆古书名"。孔颖达正义曰：孔安国《尚书序》云："伏牺、神农、黄帝之书，谓之《三坟》，言大道也。少昊、颛顼、高辛、唐、虞之书，谓之《五典》，言常道也。""八卦之说，谓之《八索》求其义也。九州之志，谓之《九丘》。丘，聚也。言九州所有，土地所生，风气所宜，皆聚此书也。""楚左史倚相，能读《三坟》、《五典》、《八索》、《九丘》。即谓上世帝王遗书也。"《周礼》：外史"掌三皇五帝之书"，郑玄云："楚灵王所谓《三坟》、《五典》"，是也。贾逵云："《三坟》，三王之书。《五典》，五帝之典。《八索》，八王之法。《九丘》，九州亡国之戒。"延笃言张平子说：《三坟》，三礼，礼为大防。《尔雅》曰：《三坟》，三气，阴阳始生，天、地、人之气也。《五典》，五行也。《八索》，八卦。《九丘》，九州之数也。此诸家者，各以意言，无正验，杜所不信，故云"皆古书名"。

② 《汉书·董仲舒传》："王者有改制之名，亡变道之实。然夏上忠，殷上敬，周上文者，所继之捄，当用此也。"扬雄《法言·问神》："虞、夏之书浑浑尔，商书灏灏尔，周书噩噩尔。"

③ 语出欧阳修《新唐书·艺文志序》。

④ 《隋书·经籍志一·经志》："魏秘书郎郑默，始制《中经》，秘书监荀勖，又因《中经》，更著《新簿》，分为四部，总括群书。一曰甲部，纪六艺及小学等书。二曰乙部，有古诸子家、近世子家、兵书、兵家、术数。三曰丙部，有史记、旧事、皇览簿、杂事。四曰丁部，有诗赋、图赞、《汲冢书》，大凡四部合二万九千九百四十五卷。但录题及言，盛以缥囊，书用缃素。至于作者之意，无所论辩。惠、怀之乱，京华荡覆，渠阁文籍，靡有孑遗。"

索源者已。[1] 嗟夫！文以载道，非道无以化成；学为国华，非华无以见质。今之知古，后之知今，何莫由斯，宁有二致！则夫讽籀之而发幽情，宣究之以绵坠绪。[2] 前修往矣，后起者不可务乎？或曰：识贵通时，言欲谐世。《庄子》云："中国之在海内，不似稊米之在太仓乎？"[3] 今者员舆之上，诸国骈立，斠短量长，细莫我甚。政法之善，工技之巧，既不相若；哲理之学，名数之术，又甚悬绝。吾子不知旁搜远绍，仪刑以求进，而顾颛己守隅，掇拾以为夸。[4] 是斥鷃翱翔蓬蒿之间，而以为飞之至；河伯不见海，而自多于水也。[5] 又二三时彦，方昌言改革，往篇陈册，咸在摒弃之列。思别辟新途，以更旧贯。以为非是莫便，其势燎原，不可向迩。举国之士，奔之若狂。吾子不务随其流而扬其波，乃戾众而歌，背道而驰，而欲闻之者和声，见之者改辙。是以杯水救舆薪之火，鼓瑟于齐王之门也。[6] 余曰：大小则固有辩矣，新旧则固有殊矣。然而俗有所因，事有所适，柤梨橘柚，其味相反，而皆可于口。今中夏与诸国之学，有其同，亦必有其异。其同者，势使之；其异者，习为之。势同则相同而愈彰，习异则相格而难入，明乎习而言改革，不至自丧其英华；通乎势而言仪刑，始不至仅得其郛郭。何可一切规画，以自轻鄙哉？是故余之所谓大者，恢彍其在我者。而慎择乎其在人

---

① 仲治，挚虞字，《晋书·挚虞传》："虞少事皇甫谧，才学通博，著述不倦。""虞撰《文章志》四卷，注解《三辅决录》，又撰古文章，类聚区分为三十卷，名曰《流别集》，各为之论，辞理惬当，为世所重。"（卷五十一）明人辑有《晋挚太常集》。彦和，《文心雕龙》作者刘勰字，《梁书·文学传下》："勰撰《文心雕龙》五十篇，论古今文体，引而次之。"士衡，《文赋》作者陆机字。陆机（261－303），明人辑有《士衡集》。《晋书》有传。弘度，李充字，《南齐书·文学传》："陆机辨于《文赋》，李充论于《翰林》"。《晋书·文苑传·李充传》："于时典籍混乱，充删除烦重，以类相从，分作四部，甚有条贯，秘阁以为永制。累迁中书侍郎，卒官。充注《尚书》及《周易旨》六篇，《释庄论》上下二篇、诗赋表颂等杂文二百四十首，行于世。"严可均《全晋文》辑有《翰林论》佚文。钟，钟嵘，《梁书》、《南史》有传。刘，刘知几（661－721），字子玄，《旧唐书》、《新唐书》皆有传。

② 许慎《说文解字叙》："《尉律》：学童十七以上，始试，讽籀书九千字，乃得为史。"《汉书·宣帝纪》："其博举吏民，厥身修正，通文学，明于先王之术，宣究其意者，各二人，中二千石各一人。"

③ 语出《庄子·秋水》。

④ 《诗经·大雅·文王》："上天之载，无声无臭。仪刑文王，万邦作孚。"郑玄笺："天之道，难知也。耳不闻声音，鼻不闻香臭，仪法文王之事，则天下咸信而顺之。"《汉书·地理志下》："沛楚之失，急疾颛己，地薄民贫。"颜师古注："颛与专同。急疾颛己，言性褊狭而自用。"

⑤ 语出《庄子·逍遥游》及《庄子·秋水》。

⑥ 《孟子·告子上》："今之为仁者，犹以一杯水救一车薪之火也，不熄，则谓之水不胜火。"韩愈《答陈商书》："王好竽而子鼓瑟，瑟虽工，如王不好何？"

者之谓也。余之所谓新者，董理故业，而能有所闿明，抉其微而匡其惑之谓也。摭谭之作，其能恢彍而匡明之乎？则候蚊负山、商蚷驰河，夫何敢胜？[1] 如曰缮性于俗学，滑欲于俗思，窃期期又以为未可。世之君子，不以小识伤德、小言破道讥之，则幸矣！

《说文》："经，织也"，《释名》："经，径也"，《尔雅》："典，经也"。"织"从形训，"径"由声得，织必经纬相成，而有法度；径则无所不通，可以常用。汉儒传注，因多训经为法、为度、为常，而典亦被以常法之名，《潜夫论·赞学》云：

> 索道于当世者，莫良于典。典者，经也，先圣之所制。先圣得道之精者，以行其身，欲贤人自勉以入于道，故圣人之制经以遗后贤也。譬犹巧倕之为规矩准绳以遗后工也。

此即纯取法度为经之意，而实则辗转引伸以名之也。若就其本训而言，则典从册在丌上，冊此竹成之。象其一长一短中有二编之形。《史记》称孔子读《易》，韦编三绝。韦既可以为编，则训典为经，当有以丝编简之义。昔人有得青丝编《考工记》者，可证。近人余杭章氏曰："书籍得名，实凭传竹木而起，以经为常。此后儒训说，非必睹其本真。"案：经者，编丝缀属之称，亦犹浮屠称修多罗。修多罗者，直译为线，译义为经。盖彼以贝叶成书，故用线联贯也；此以竹简成书，亦编丝缀属也。斯可谓得其质名矣！是故从其转名，则经似为圣人述作之专号；从其质也名，经乃系上世典籍之通称。今考《管子》书有经言，《墨子》书有经上下，老子书曰《道德经》。世又传黄帝作《内经》，伯益作《山海经》，是经之称广矣！自以从其质名为顺，惟自汉代表章六经，罢黜百氏以来，非圣人之籍，不得予以经名。扬雄作《太玄经》，遂大为时所诟病，比于吴楚僭王，于是转名行而质名晦矣！

《庄子·天道篇》曰："孔子西藏书于周室，缙十二经以说老聃。"《天运篇》曰：

---

[1] 《庄子·秋水》："知不知是非之竟，而犹欲观于庄子之言，是犹使蚊负山，商蚷驰河也，必不胜任矣。"

孔子谓老聃曰:"丘治《诗》、《书》、《礼》、《乐》、《易》、《春秋》六经,自以为久矣。以奸者七十二君,一君无所钩用"。老子曰:"夫六经,先王之陈迹也。"

观此,则经者,前代之政典。《汉书·儒林传》曰:

六学者,王教之典籍,先圣之所以明天道,正人伦,致至治之成法也!

孔子初仅缗之、治之耳。经之数不止于六,经之名亦不始于孔也。惟十二无明文(陆德明释文不可为据)。而孔子自卫返鲁后,叹吾道之非,悯王室之微,惧《礼》、《乐》废,《诗》、《书》缺,因之修订;思寡过,因之传《易》;思垂法,因之作《春秋》。于是向之欲以缗经、治经之所得于先王而用之当时者。

《列子》引孔子曰:"曩吾修《诗》、《书》,正《礼》、《乐》,将以治天下、贻来世,非但修一身治鲁国而已。"

至是,疾没世而名不称,乃不得不述经、作经,托诸空言而见之后代。

《史记·孔子世家》曰:"弗乎弗乎,君子病残世而名不称焉,吾道不行矣!吾何以自见于后世哉?"

而固非孔子之志也。然后之谈经者,遂皆举六为言,且皆折中于夫子矣。

孔子之言,散在群经,而其要本归于仁义道德。

《论语》子曰:"志于道、据于德。"《庄子》:"孔子缗十二经;老子曰:大谩,愿闻其要。"孔子曰:"要在仁义。"

后之言经,能得斯旨者,惟陆贾与贾谊为然。陆子《新语·道基篇》云:

《春秋》以仁义贬绝,《诗》以仁义存亡。乾坤以仁合和,八卦以义相承。《书》以仁叙九族,君臣以义制忠。《礼》以仁义尽节,乐以礼升降。

此仁义之说也。贾子《新书·道德说》云:

《书》者,著德之理于竹帛而陈之,令人观焉,以著所从事,故曰:《书》者,此之著者也;《诗》者,志德之理,而明其旨,令人缘之以自成也,故曰:《诗》者,此之志者也;《易》者,察人之精德之理与弗循,而占其吉凶,故曰:《易》者,此之占者也;《春秋》者,守往事之合德之理之与不合,而纪其成败,以为来事师法,故曰:《春秋》者,此之纪者也;《礼》者,体德礼而为之节文,成人事,故曰:《礼》者,此之体者也;《乐》者,《书》、《诗》、《易》、《春秋》、《礼》五者之道备,则合于德矣,合则欢然大乐矣!故曰:《乐》者,此之谓乐者也。

此道德之说也。若夫经之为教,则《礼记·经解》:

孔子曰:"温柔敦厚,《诗》教也;疏通知远,《书》教也;广博易良,《乐》教也;洁静精微,《易》教也;恭俭庄敬,《礼》教也;属辞比事,《春秋》教也。"

经之为用,则《庄子·天下篇》曰:

《诗》以道志,《书》以道事,《礼》以道行,《乐》以道和,《易》以道阴阳,《春秋》以道名分。

《史记·滑稽列传》:

孔子曰:"六艺于治,一也!《礼》以节人,《乐》以发和,《书》以道事,《诗》以达意,《易》以神化,《春秋》以道义。"

经之为体,则《汉书·艺文志》曰:

“六艺之文,《乐》以和神,仁之表也;《诗》以正言,义之用也;《礼》以明体,明者著见,故无训也;《书》以广听,知之术也;《春秋》以断事,信之符也。五者盖五常之道,相须为备,而《易》为之原。

汉郑玄《六艺论》[1]曰:

《易》者,阴阳之象,天地之所变化,政教之所生;《书》者,孔子断远取近,定可以为世法;《诗》者,弦歌讽谕之声也;《礼》者,序尊卑之制,崇敬让之节也;《春秋》者,国史所记人君动作之事也。

经之为辩,则扬子《法言·寡见篇》曰:

说天者莫辩乎《易》,说事者莫辩乎《书》,说体者莫辩乎《礼》,说志者莫辩乎《诗》,说理者莫辩乎《春秋》。

经之为文也,则《文心雕龙·宗经篇》曰:

《易》惟谈天,人神致用。故《系》称旨远辞文,言中事隐。韦编三绝,固哲人之骊渊也;《书》实记言,而训诂茫昧,通乎《尔雅》,则文意晓然,故子夏叹《书》昭昭若日月之明,离离如星辰之行,言昭灼也;《诗》主言志,训诂同书,摛风裁兴,藻辞谲喻,温柔在诵,故最附深衷矣;《礼记》立体弘用,据事制范,章条纤曲,执而后显,采掇王言,莫非宝也;《春秋》辨理,一字见义,五石六鹢,以详略成文,雉门两观,以先后显旨,其婉章志晦,谅以遂矣。

夫以经之教如彼其闳也,经之体如彼其大也,经之辩如彼其传也,经之文如彼其恺切而著明也。后有作者,譬之万派行地,而经为之海;繁星丽天,而经为之辰。高矣!美矣!蔑以复加焉。经为先王之政典尚矣,而犹未若江都汪氏、仁和龚氏、会稽章氏之言之详也。[2] 汪之言曰:

---

① 郑玄《六艺论》著录于《隋书·经籍志》及新旧唐《志》,后散佚。清代以来有多家辑文,多据唐代修定之群经正义及各种类书。

② 参见汪中《述学》、龚自珍《古史钩沉》、章学诚《文史通义》。

古者《诗》、《书》、《礼》、《乐》，掌于大司乐；《易象》、《春秋》，掌于太史。远在西周之世，王朝之典政，太史所记，及列国之官世守之，以食其业。周之东迁，官失其守，而列国又不备官，则史皆得而治之。

龚之言曰：

六经者，周史之大宗也。《易》也者，卜筮之史也；《书》也者，记言之史也；《春秋》也者，记动之史也；《风》也者，史所采于民，而编之竹帛，付之司乐者也；《雅》、《颂》也者，史所采于士大夫也；《礼》也者，一代之律令，史职藏之故府，而时以诏王者也。《小学》也者，外史达之四方，瞽史谕之宾客之所为也。

章之言曰：

六经皆史也，古人不著书，古人未尝离事而言理，六经皆先王之政典也。

三子者之言信善矣！然《庄子》谓："道术无乎不在"，六经亦道术所在之一（见《天下篇》）。郑玄谓六艺者，图所生也（见《六艺论》），其说亦可通欤？曰：庄所言者其数也，郑所言者其质也。盖天下之治方术多矣，而皆原于一。邹鲁之士、搢绅先生所能明者，明其迹耳。《诗》、《书》、《礼》、《乐》、《易》、《春秋》，所能道者，其迹耳（见郭象《庄子注》）。迹非史乎？班固谓六艺以《易》为之原，而易以八卦为之原，八卦又以河图为之原，此郑说之所出也。图非史乎？所由起乎是，则道术也，图也，史也，皆经之原也，必欲厘而分之。其亦曰经出于图、掌于史，而本于道术斯可耳。

孔子既叙六经，题目不同，指意差别，恐斯道离散，又作《孝经》以总会之（见《隋志》）。故曰"吾志在《春秋》，行在《孝经》"（见《公羊》何休序）。及孔子殁，门人相与论纂平时应答，及私相讲肄之语，成《论语》一书。微言虽绝，赖此略存梗概。七十子丧，大义遂乖，《春秋》分为五，《诗》分为四，《易》有数家之传（见《汉志》）。战国儒术既绌，有孟子起，遵夫子之业，而润色之，以学显于当世（见《史记·儒林传》）。逮乎东汉，谶纬大兴，诡术秘说、乖道谬典（见《文心雕龙》）。别有《小学》，掌之保

氏,教以六书,则造字之本也(见《汉志》)。凡兹所述,悉在六艺之外。章学诚谓六为常道,损为五而不可,增为七而不能。《论语》、《孝经》、《尔雅》,非六经本体。学者崇圣人之绪余,而尊以经名,其实皆传体也。可以与六经相表里,而不可以与六经为并列。准是以谭,咸宜别次。然自汉以来,固皆以之配经也,至于说经之士,尤繁有徒。扬子曰:"非独为之华藻也,又从而绣其鞶帨。"[1]班氏曰:

> 古之学者,耕且养三年而通一艺,承其大体,玩经文而已。是故用日少而畜德多,三十而五经立也。后世经传,既已乖离,博学者又不思多闻阙疑之义,而务碎义逃难,便辞巧说,破坏形体。说五字之文,至于二三万言,后进弥以驰逐,故幼童而守一艺,白首而后能言。安其所习,毁所不见,终以自蔽,此学者之大患也!

汉已如此,后更可知。驰骋烦言,以紊彝叙,是亦不可以已乎?今考其名号则有四经(后汉建初时诏选高才生受四经,即左氏、谷梁《春秋》、古文《尚书》、《毛诗》是也;邵子《皇极经世》,又以《易》、《书》、《诗》、《春秋》为四经)、五经(扬子《法言》以《易》、《书》、《礼》、《诗》、《春秋》为五经;汉建元年间勉励五经博士,曰:《书》、《诗》、《礼》、《易》、《公羊春秋》;唐五经博士曰:《周易》、《尚书》、《毛诗》、《左氏春秋》、《礼记》)、七经(《蜀志》秦宓曰:文翁遣相如东受七经,即《易》、《书》、《诗》、三《礼》、《春秋》是也。刘敞《七经小传》又以《诗》、《书》、《春秋》、《周礼》、《仪礼》、《礼记》、《论语》当之)、九经(唐贞观中,谷那律淹贯群书,褚遂良称为"九经库",九经之名,实昉乎此,其后明经取士,以《礼记》、《春秋左传》为大经,《诗》、《周礼》、《仪礼》为中经,《易》、《尚书》、《春秋》公、谷为小经,所谓九经也。宋以三传合为一,又舍《仪礼》而以《易经》、《论语》、《孝经》为三小经,此则宋之九经也)、十经(《南史》周续之受业范宁,通五经五纬,号曰十经。《宋·百官志》国子助教十人,《周易》、《尚书》、《毛诗》、《礼记·周官》、《仪礼》、《春秋左氏传》、《公羊》、《谷梁》各为一经,《论语》、《孝经》各为一经,合为十经,助教分掌)、十二经(《庄子·天道篇》"孔子繙十二经",《释文》:"六经六纬"。一说云:《易》上、下经并十翼;一云《春秋》十二公经也)、十三经(即《周易》、《尚书》、《毛

---

[1] 语出《法言·寡见》。

诗》、《周礼》、《仪礼》、《礼记》、《春秋》、《左传》、《公羊传》、《谷梁传》、《论语》、《孝经》、《尔雅》、《孟子》是也。《日知录》云：自汉代以来，儒者相传，但言五经。而唐时立之学官则云九经者，三礼、三传分而习之，故为九也。其刻石国子学则云九经并《孝经》、《论语》、《尔雅》。宋时程朱诸大儒出，始取《礼记》中之《大学》、《中庸》及进《孟子》以配《论语》谓之四书，本朝因之，而十三经之名始立）之殊。案其部数，则见于《汉志》者九种（《易》、《书》、《诗》、《礼》、《乐》、《春秋》、《论语》、《孝经》、《小学》），凡一百三家，三千一百二十二篇。见于《隋志》者十种（《易》、《书》、《诗》、《礼》、《乐》、《春秋》、《孝经》、《论语》、《图纬》、《小学》），凡六百二十七部，五千三百七十一卷。见于《旧唐志》者，十二类（《易》、《书》、《诗》、《礼》、《乐》、《春秋》、《孝经》、《论语》、《图纬》、《经解》、《诂训》、《小学》），凡五百七十五部，六千二百四十一卷。见于《新唐志》者十一类（《易》、《书》、《诗》、《礼》、《乐》、《春秋》、《孝经》、《论语》、《谶纬》、《经解》、《小学》），凡著录四百四十家，五百九十七部，六千一百四十五卷。不著录一百一十七家，三千三百六十卷。见于《宋志》者十类（《易》、《书》、《诗》、《礼》、《乐》、《春秋》、《孝经》、《论语》、《经解》、《小学》），凡一千三百四部，一万三千六百八卷。见于《明志》者（序称《礼》就二百七十年，各家著述，稍为厘次，勒成一志云）。十类（《易》、《书》、《诗》、《礼》、《乐》、《春秋》、《孝经》、《诸经》、《四书》、《小学》），凡九百四十九部，八千七百四十六卷，存目一千六十八部，一万三十二卷。此皆藏诸官府之书也，其他私家目录，与夫私家所藏而不人录者，不与焉，亦可谓盛矣！而郑耕老《劝学篇》[1]，又取六经及《论语》、《孟子》、《孝经》以字计之，《毛诗》三万九千一百二十四字，《尚书》二万五千七百字，《周礼》四万五千八百六字，《礼记》九万九千二十字，《周易》三万四千七字，《春秋左氏传》一十九万六千八百四十五字，《论语》一万二千七百字，《孟子》三万四千六百八十五字，《孝经》一千九百三字，大小九经合四十八万四千九十五字。谓立身以力学为先，力学以读书为本，以中才为率。若日诵三百字，不过四年半可毕。或以天资稍钝，中才之半，日诵一百五十字，亦止九年可毕，斯盖班氏存其大体之遗意也。然孔子有曰[2]：

---

① 郑耕老，字谷叔，南宋绍兴年间进士，官至国子监主簿，晚年在莆田木兰书堂讲学。

② 见《礼记·经解》。

《诗》之失,愚;《书》之失,诬;《乐》之失,奢;《易》之失,贼;《礼》之失,烦;《春秋》之失,乱。其为人也,温柔敦厚而不愚,则深于《诗》者也;疏通知远而不诬,则深于《书》者也;广博易良而不奢,则深于《乐》者也;洁静精微而不贼,则深于《易》者也;恭俭庄敬而不烦,则深于《礼》者也;属辞比事而不乱,则深于《春秋》者也。

学者解经之义,诵经之文,能身体而力行之,不蹈夫子之所谓失,而得其深者,庶有缉熙于光明欤![1]

---

① 《诗经·周颂·敬之》:"日就月将,学有缉熙于光明。"缉,或作"缉"。

书　评

布鲁门伯格的《哥白尼世界的起源》

瓦莱士(M. Wallece)　著
张卜天　译

长期以来,对哥白尼革命的阐释一直被一种关于科学史和欧洲"意识"史(从一种宽泛的意义上讲,这包括哲学、宗教、隐喻及科学等)之间关系的假定所阻碍。尽管哥白尼的著作主要是科学上的,其结果当然远远超出了科学,它启发了哲学,导致了宗教问题,产生了像人的"被从宇宙的中心移开"这样的强有力的隐喻。但是,如果我们转而思考是什么导致了这场革命,我们就会发现,尽管科学史已经提到了一些可能的哲学和宗教"影响",但它们并未试图显示这些事物之中有什么构成了哥白尼的努力之所以能够成功的必要前提。结果,它们并没有真正挑战哥白尼著作的根本前提完全是科学内的(intrascientific)这个假定,这一假定被我们这个时代的科学显然是自给自足地、自主性地进行运作所激励。于是乎,这种情形留给我们的就是一幅单向的因果图景,在这幅图景中,尽管科学的发展可以对文化产生很大的影响,但反过来却并非如此。对前哥白尼的(pre-Copernican)神话、宗教和哲学的历史和人类学解释也没有有效地撼动这幅图景,因为它们都倾向于把哥白尼看作一道晴天霹雳,它只是对那些主观事物产生了冲击,其自身却并不导源于后者所涉及的那些主题的历史。

就像通常所说的那样,倘若我们认为哥白尼革命"创造了近代世界",那么这种对哥白尼事件的看法就尤其令人不安了。因为如此一来,近代世界本身就被看成了这样一个产品,它本质上源于那种被称为"科学"的独立活动的改变。然而,无论其结果是否被阐释得如此宽泛,这样

一种对重要文化现象的单向的、"源自外部的"(exogenous)决定,必定会招致时下所有"还原论"都会遭受的那种正当的怀疑。如果我们还记得,科学是一个独立的、自我调节的长期过程的说法只是在与哥白尼革命发生同时的十七世纪才出现,情况就尤其如此。

在这本书中,布鲁门伯格(Hans Blumenberg)毅然决然地与这种传统观点划清了界线,即不再把哥白尼的变革看作这样一个科学史上的事件,它碰巧对科学以外的事物产生了巨大的影响,其自身却没有科学以外的本质性的前提。布鲁门伯格通过展示哥白尼对天文学的变革本身作为哥白尼及其读者都会严肃对待的一个建议是如何可能的,通过展示包含宗教的、哲学的、隐喻的和字面上的以及科学的思想在内的整个欧洲思想的过程,来批判这种观点。这样,把科学史和"意识"史合而为一,也使布鲁门伯格得以首次澄清哥白尼革命与整个近代起源之间的关系——事实上,尽管由于二者都源于(至少是部分上源于)同一种先行的过程,它们在时间上的一致当然并不是偶然的,但是这两种现象并不等同,任何一方都不是另一方的原因。

正如我所说的,布鲁门伯格并不是第一位考虑哥白尼的转折同先前的哲学及神学观念之间的可能联系的学者。许多人都讨论了文艺复兴时期的柏拉图主义对于哥白尼的明显影响(这当然可以算是哲学上的影响);另一些人则认为哥白尼有可能得益于中世纪晚期唯名论者对物理学和宇宙论的变革,我们同样可以认为这一点更多是哲学上的而非实验上的(就像亚里士多德的物理学)。怀特海甚至更进一步断言(库恩在其对哥白尼革命的论述中赞许地引用了这句话):

> 在近代科学理论发展起来之前产生的对于科学之可能性的信念,是一种来自中世纪神学的无意识的派生物。

然而,我们将会清楚地看到,布鲁门伯格所指出的联系要远比这些建议系统和彻底。库恩和其他一些人所提出的只是对个别可能有所贡献的观念的演变,以及可能有所贡献的形势(比如宗教改革运动的宗教动荡、航海大发现对于作为一个地理学家的托勒密的贬斥,以及对于历法改革的需要等等)的描述,再加上少数几句像怀特海所做出的那种戏剧性的直觉洞察。在这些建议中,似乎仅有怀特海的说法明确认为存在着一种科学外的必要前提(哥白尼革命是它的一个部分),但它也只是灵光一

闪,我们很难对此做出评价。而布鲁门伯格则对中世纪基督教思想中的一种系统性的过程给出了细致的分析,这一过程清除了某些对于哥白尼理论来说长期存在的关键障碍,使得某些重要的有用观念可以综合起来,而在这一过程完成之前,无论其他情形是否出现,哥白尼的理论都是不可能的。他通过这种方式表明,某些“科学外的”前提事实上是如何为哥白尼革命所必需的,而不仅仅是(比如说)影响了它所发生的时间或采取的形式;他显示了这些前提在中世纪晚期是怎样出现的。我将在第1节到第3节简要介绍这一过程。

我将在其余各节中继续讨论:这种对哥白尼的论述包含了何种“相对主义”(第4节);布鲁门伯格关于哥白尼主义对于时间观念和古代的宇宙观念——对宇宙的“静观”(contemplation)是人的最高满足(fulfillment)的结果的论述(第5节和第6节);对新的哥白尼“真理”的早期态度的类型学(第7节);我们从哥白尼主义那里得出的强有力的(颇受误解的)隐喻(第8节)以及布鲁门伯格的“修正主义”建议,即一种更加前后一致的哥白尼主义将要求我们认真看待“我们事实上可能在宇宙中是独一无二的”可能性——理性可能并不是自然成就的逻辑顶点,而是一种进化的反常(第9节)。

1. 哥白尼与文艺复兴时期的人文主义

在《天球运行论》(*De revolutionibus*)的序言中,哥白尼明确指出,他之所以会决定考察一个运动着的地球的假设是否会对天上的现象给出更好的解释,是因为他对“哲学家们不能就这个由至善的、最有秩序的造物主*为我们*创造的宇宙的确切机制达成一致”而感到不满(着重号是笔者所加)。

如果我们相信他本人所写的内容,那么这位“摧毁了我们人类中心主义的幻觉”的英雄就恰恰是被一种目的论的、人类中心主义的宇宙观所激励,即我们应当能够理解宇宙,因为它是由一个至善的、最有秩序的造物主*为我们*创造的。这一说法仅仅是对沿袭下来的虔敬所作的一种致意吗?甚或一种旨在掩盖新宇宙论的革命性内涵的搪塞?也许前者是大多数现代读者所作的猜测,因为哥白尼对于古代权威(包括托勒密!)的尊崇一直为我们所强调,以至于我们无法把他描绘成一个把真正的忠诚交付未来的狡猾的两面派。下面这种情形更容易设想(许多人的确是这样设想的),即他唯一真正关心的就是数理天文学,尽管他的哲学和神学评论(诸如他关于地的物理学的粗略评论)无疑是真诚的,但它们主要意

在安抚潜在的批评。一篇题献给教皇的序言显然是一种政治姿态，所以它的内容也许不应看得过于认真。

然而，布鲁门伯格对此却比以前的评论家看得都认真，这不仅是针对《天球运行论》中的这条陈述以及其他地方出现的类似陈述，而且还针对哥白尼的整个行文方式——他提及西塞罗、普鲁塔克、特里斯默吉斯图斯(Hermes Trismegistus)和索福克勒斯。正如他所说的，"哥白尼本人把他的著作置于人文主义的传统之中"。文艺复兴时期的人文主义转向这样的古典作家寻求帮助，从而与大学的正统亚里士多德主义相抗衡。人文主义者认为后者不仅与"修辞"(即一种古典拉丁风格)不相容，而且与真正的虔敬和智慧也不相容。当然，哥白尼也肯定不是一个正统的亚里士多德主义者！当库恩(他把人文主义描述成在很大程度上是反科学的)说"哥白尼及其同时代的天文学家的著作完全属于人文主义者嘲笑的那种大学传统"时，他忽视了哥白尼的确属于的那种大学天文学传统与他显然不属于的那种大学亚里士多德哲学传统之间的区别。尽管人文主义者的确经常贬抑知识(scientia)而赞赏智慧(sapientia)和虔敬，但它们头脑中的知识首先是正统的亚里士多德主义者所声称的知识。自托勒密时代以来，天文学只是声言要去预言天上的现象，而没有声称要去描述这些现象背后的宇宙的真实秩序。天文学被归于一门技艺而非科学，它对修辞、虔敬或智慧很难算得上是一种威胁，因此也就不属于人文主义者所要攻击的目标。至于人文主义者因其决定论而的确反对的占星术，哥白尼的著作表明(与许多文艺复兴时期的甚至是十七世纪的思想家不同)，他能够清楚地把它与天文学区分开，他所在乎的那种知识只属于后者。

然而，即使承认哥白尼可能真的对人文主义表示赞同，他把人文主义的人类中心主义的目的论应用于天文学竟然造就的不是一个地心体系(它似乎通常与人类中心主义相关联)，而是一个日心体系，这难道不是极端悖谬的吗？而且，在实际的历史情形中，一个人类中心主义的前提怎么可能是哥白尼与中世纪宇宙观决裂的一个关键因素呢？中世纪的宇宙观恰恰是因其人类中心主义而为人所知的啊。也许正是像这样一些问题致使此前的那些评论家没有认真地看待哥白尼的人类中心主义前提。

布鲁门伯格在第二部分的第三章和第四章中处理了这些问题，他在其中作了某些非常重要的区分。首先，他告诉我们，与通常的假定相反，希腊的宇宙形而上学传统在斯多亚主义之前并没有产生一个全面的人类中心主义的目的论。柏拉图和亚里士多德的宇宙的确是地心说的，但它

们唯一包含的人类中心主义的目的论隐含在亚里士多德强调地上的东西对人的有用性上,这一强调为宇宙整体朝向不动的推动者的目的论指向所平衡。奥古斯丁明确指出,上帝不是"为人"创造这个世界的,而只是"因为他愿意"(Quia voluit)。托马斯·阿奎那改造了亚里士多德的"分裂的"目的论,但却是为了一个首要的目的:上帝的荣耀(gloria dei)。无论早期教父所借用的斯多亚主义关于神意的概念仍然保有什么内容,现在它都仅限于安排那些定获拯救的选民——这并不影响世界如何为一般意义上的人类运作。于是,与哥白尼把我们"从中心移开"的隐喻解释使我们想象的内容相反,实际上并不存在一种对于地心说的人类中心主义解释的连续的或者占支配地位的传统。这种联系只有在原初的、异教的斯多亚主义那里才被保持着。尽管道成肉身可能会使人产生某些联想,但中世纪的基督教思想主要不是以人为中心,而是以神为中心的。

第二个要点是,正像地心说并不必然包含人类中心主义一样,人类中心主义也并不必然包含地心说。在文艺复兴时期,当斯多亚主义(通过西塞罗)再次变得有影响之时,吸引人的想像的是其人类中心主义,而非其地心说。彼得拉克、费齐诺(Ficino)和伊拉斯谟把神意(为了人,"为我们")恢复到了其早期基督教时期的荣耀地位,但对于他们来说,地心说并没有特殊的重要性。布鲁门伯格说,人的"中心"地位被"理想化"了,它不再与一个特定的宇宙论图示相关联。米兰德拉(Pico della Mirandola)和布伊雷(Charles Bouillé)把这一点说得特别清楚,而他们的书就摆在哥白尼的书架上。于是,哥白尼的非地心说的人文主义的人类中心主义就不仅不是悖论性的,而且持此观点的人数甚多。对于一位才华出众的天文学家来说,这是一个很自然的灵感来源,因为相对于人的认识能力,他看到了神的善的意图为他正在发现的新的"和谐"所证明。

相对其日心说模型本身,哥白尼提出的确保人类处于中心地位的真理主张对于他所继承的天文学的状况和方法论的影响是更具革命性的。因为在一千多年的时间里,天文学家们仅仅满足于试图预测天上的现象("拯救现象"),而对产生它们的实际机制不执一辞。一直到《天球运行论》出现多年以后,许多天文学家仍然只满足于这个目标。这就是传统对他们的全部要求。事实证明,仅凭这种传统本身来取得这一切困难重重。这种谦逊反映在天文学在大学中的地位上,它只是作为一种预备性的"技艺",要先于哲学(包括研究自然的"自然哲学")进行学习。当哥白尼宣布地球是一颗星辰,它有着和其他星辰同样的自然运动,从而有着

同样的本性时，这种“大学传统”就被不可逆转地破坏了。如果认真看待他的主张，那么天文学就无可挽回地与“哲学”即物理学交织在了一起。哥白尼拒绝以传统的方式把他的理论作为一种只可简化计算，但并不是实在之图像的假说提出来，这否定了其机灵的路德派崇拜者奥西安德尔的主张——他后来在《天球运行论》中插入了那篇声名狼藉的匿名前言，对于某些早期读者来说，这的确掩盖了哥白尼的观点。以这种方式提出理论将意味着放弃上帝旨在让我们拥有的知识。

布鲁门伯格强调指出，正是由于这种典型的真理主张，那种“时代制造的‘能量’才被哥白尼释放出来”。如果不是坚信哥白尼主义在严格意义上为真，而不仅仅是一种方便的假说，我们几乎无法想象开普勒和伽利略会固执于他们的重要著作，而且天主教和新教权威之间的冲突、克服人类中心主义幻觉的潜在隐喻也是无法设想的。在一种新理论取代旧理论的“科学内的”过程中，真理主张（而非实践的方便）固然可能在方法论上是无关的，但在我们对科学和对科学理论的人文含义（布鲁门伯格对“意识”的分析史就是为了把握这种含义）的态度上，它的作用就是举足轻重的了。

较之其实践者的动机，哥白尼主张的结果在科学本身当中触及到了一个更加基本的层次。没有必要拒称前哥白尼天文学传统为一种“科学”传统，因为其目标和技巧在很大程度上都与哥白尼甚至牛顿相连续。但是它却缺少我们目前在所有科学中想当然的一个特征，它是统一的科学的理想，那就是：各门科学（迟早）可以作为同质的唯一实在的诸方面彼此彻底地融为一体。布鲁门伯格提出的一个重要历史观点就是，在中世纪的大学中，天文学与哲学的分离并不能仅仅追溯到像托勒密这样的希腊化时代的权威，而是从根本上反映了自亚里士多德以来就把天文学和物理学区分开的一种本体论和认识论之间的“分裂”，即地（有四种元素）与天（据亚里士多德称，由异于地球诸元素的第五种元素所构成）之间的区分。在亚里士多德看来，居于地上的人只有通过一种被称为“主动理智”的来自天上的特殊影响才能拥有关于更高领域的天的知识，亦即那种推动最低天球（月亮天球）的理智。结果，

> 理性在严格意义上并不“属于”人，而是作为一种异质的输入来影响人。亚里士多德主义的结果就是使人类学从属于宇宙论。人并非天生适合于对天的静观；恰恰相反，他在理论上的好奇使他面对着

一个无法接近的、异质的世界区域,他所熟悉的世界对于理解这个区域是无能为力的。于是,天文学理论自甘构造假说[至少是托勒密以前]的基于体系的正当性就被大致勾画了出来。

因此,阻碍物理学与天文学融合的并不仅仅是亚里士多德物理学的"质的"、非数学的特征。这一特征反映了一种本体论上的区分(布鲁门伯格指出,这种区分最终来源于柏拉图理念的超越性,后者在亚里士多德那里变成了天的领域的超越性),它把数学上可理解的天的领域与质上可理解的地的领域区分开来。因此,致使希腊化时代的天文学家从未试图把他们的模型解释为物理上的真实原因的并不只是其哲学倾向不够,而是因为他们自始至终都在遵照由亚里士多德建立起来的权威方案行事。

当哥白尼这位人文主义者"使地球变成一颗星辰"时,他所一笔勾销的正是这种方案。这样一来,他便朝着同质的实在这样一个基本的近代观念迈出了关键一步,在这种实在观念中,一切特殊领域和学科都必须能够被系统地整合起来。在这个意义上,他的确第一次使得天文学成为了一门完全近代意义上的科学,同时也满足了其他近代科学的一个必要条件。

也许这种勾画还暗示,为什么所谓的柏拉图主义不可能像许多评论家所宣称的那样是哥白尼工作的关键动因。当然,许多文艺复兴时期的思想家发现可以利用"柏拉图"的权威来反驳亚里士多德的制度化权威。柏拉图对数学的强调及其对和谐与圆周的热情当然也是为哥白尼所接受的。然而,可感的现象与理智的实在、"影像"和"理念"之间的二元对立这一关键性的柏拉图学说在哥白尼的思想中是完全不存在的。被卡西尔称之为伽利略的"柏拉图主义"的东西也同样适用于哥白尼的"柏拉图主义",即它"不是一种形而上学的柏拉图主义,而是一种物理学的柏拉图主义",这是"一种闻所未闻的东西"。即使证明哥白尼的变革或整个科学革命的哲学内容和动机为正当的唯一方式就是把它描述成一种古代思想传统的重现和改变后的版本(我将在后面两节表明,情况并非如此),把某种与公认的柏拉图的核心学说——关于理念及其与我们所感知的世界之间关系的学说——相对立的说法说成是"柏拉图主义",这似乎也很难说是恰当的。如果除去这一学说,那么被认为激励了哥白尼(以及开普勒和伽利略)的柏拉图主义也许更应该被称为"数学主义"。然而,如

果没有与柏拉图的直接联系，它似乎也就不再能够充当亚里士多德主义的公认的基本可替代品，它在各种境况中发生影响的原因也就需要被更加仔细地分析，而不是去假想源于一位伟大哲学家的连续传统会要求我们怎样做。

回到布鲁门伯格自己的叙述。他是否是在建议，我们不应把哥白尼的变革解释成文艺复兴时期柏拉图主义复兴的一个结果，而应解释为斯多亚主义复兴的结果呢？在一定程度上，这种说法也许看起来是有道理的，尽管复兴的选择性（人类中心主义——yes，地心说——no）也许会使人对这种传统如何可能前后一致感到好奇。然而，如果我们是在谈论一个系统性的过程，而不仅仅是有贡献的观念，那么我们就要追问，导致这种复兴发生的理智或者“精神”背景是什么？为什么恰恰在这个时候向斯多亚主义的人类中心主义求助是适当的？整个形势是否还有其他方面构成了哥白尼事业的重要前提？

布鲁门伯格的确描述了这样一个过程，它既产生了斯多亚主义的人类中心主义对于文艺复兴时期的吸引力和合理性，又产生了哥白尼方案的其他根本前提。这样一来，他就把这一方案同中世纪晚期及近代早期关于上帝、人和世界的整个思想状况联系了起来。他论述的前提是：一种文化上和理智上的大的转型正独立于哥白尼的介入而进行着，但它促使后者成为可能，而且有助于确定其结果会是什么。为了理解布鲁门伯格对于哥白尼的论述，我们有必要熟悉一下他在《近代的正当性》（*The Legitimacy of the Modern Age*）一书中对这场更大的转型的分析。因此在下一节中，我将尽可能简要地总结一下这些分析的相关内容。

2. 现代性与基督教

《近代的正当性》提出的一个主要问题就是，人的自恃（self - reliance）或（如布鲁门伯格所说的）“人的自我肯定”（self - assertion）这一近代主题的起源和含义是什么。为什么自十七世纪以来，我们变得如此专注于安全和生存，对缺乏有如此强烈的意识，对获取一切种类的手段（资本、技术、对世界的机械论解释）都乐此不疲——总之，为什么我们变得如此“世俗”，如此不愿依从于（就像前人那样）一种宇宙秩序、一种神意或被许诺在来世得到拯救？

在讨论布鲁门伯格对这个问题的回答之前，我想提请大家注意这样一个明显的事实，那就是如果现代性是以这种方式描述的，那么哥白尼本

人就决不是近代意义上的人(尽管他被认为在近代的自我形象中扮演着核心的角色)。在自笛卡儿和培根以来的近代思想看来,他的人类中心主义的目的论——"上帝为我们创造的世界"——是原则上不可接受的,这就是这一点为什么一直被那些想让哥白尼本人充当标志近代开端的革命者的人所忽视的原因。哥白尼极其幸福地不晓得,自己后来将被称颂(和谴责)为"把人从中心移开",听任其自生自灭。

关于近代的"自我肯定"源于何处,现在通常的回答是,它就是对于人类生存的自然的、正常的和理性的态度,一旦诸如神话、独断论和偏见等障碍——以及像宇宙的和基督教的神意以及拯救的许诺等人类中心主义的幻觉——被驱除干净,这种态度就会自行肯定自身。至于为什么这些"障碍"会在人类历史的大部分时期占据统治地位,我们并没有非常明确的看法。在文艺复兴时期、中世纪和古代寻找现代性的"征兆"(许多人都就此做过不少努力)当然并不解决问题。自十九世纪浪漫主义以来,这种对现代性自身的天真的无知已经引发了这样一种怀疑,即现代性实际上是否代表着一种与某种更加伟大的、更为一致的生存模式(时常被等同于基督教、神话、宇宙秩序等等)的可悲的决裂。

正如《近代的正当性》的标题所暗示的,这并不是布鲁门伯格的态度。他在那本书中倾尽全力来反驳这样一种说法,即认为近代概念实际上是中世纪和基督教的原初概念的"世俗化"版本,因而是不正当的。但他也不接受通常的笛卡儿/启蒙运动/实证主义关于现代性的自我形象,即认为它完全是"正常的"和没有问题的。他的做法是对"现代性源自何处"进行一种全面的分析,而没有把它当作其他某种东西的一个转变后的版本,或者是某种始终就在那里的东西(但被其他事物遮掩起来了),他明确指出它不是"突然间"发生的。简而言之,布鲁门伯格把现代性说成是解决一个问题的一种尝试,这个问题隐含在中世纪晚期关于上帝、人和世界的整个思想状态中。正是这个问题使得现代性在历史中的一个特定时刻成为适当的,而在较早的时期,由于这个问题并不存在(它尚未浮现出来),现代性也就隐而不现。

布鲁门伯格给这个问题定出的标题是"神学决定论"。它指的是中世纪晚期对于上帝的全能以及与之相伴随的"隐匿的上帝"(hidden God)的观念的强调,对于这样一个上帝,我们不能指望以任何方式去理解。在神学中,这些观念导致了人甚至在选择信仰方面也是无能为力的,就像任何其他事物一样,这也是由上帝随意地、无法理解地赋予或拒绝赋予的。

这种处境的任意性往往通过灵魂或被拯救或被毁灭的永恒“命定论”的观念表达出来。在哲学中，这种想法导致了教会对亚里士多德证明世界独一无二和永恒存在的谴责（巴黎，1277 年），后来又导致了唯名论否认共相的实在性。这些源于希腊的学说被怀疑给绝对神圣的权威所要求的全能设置了界限。然而结果却是，正像人的信仰和拯救被置于一个完全无法知晓的上帝手中一样，世界也是如此，它丧失了古典哲学和盛期经院哲学中的一切使之可以理解和可以依赖的特征。“神意”现在只是作为上帝为选民的预备才有意义，而不是针对人类或一般意义上的世界。这一处境（在这个为神而非“为人”创造的世界中，人是不可能自在的，但是从中逃离的任何方法都完全超出其能力之外）代表着人的自我牺牲的极致，它不可能被无限期地忍受下去。事实上，从宗教改革运动到宗教战争，在与这些问题进行了一场激烈斗争之后，许多欧洲人多多少少有意识地、实心实意地把神学决定论的人的自我牺牲替换成了近代的“人的自我肯定”，人们决定看看“即使没有上帝”，他们可以把世界解释成什么样。它的一个至关重要的公理必定就是：我们无法认识现象的目的和“目的因”（因为要知道它们，就需要知道并依赖于上帝的意志），而只能认识其“动力因”，通过它们，我们发现我们可以造出同样的现象。

至于中世纪晚期是如何发生这种转变的，布鲁门伯格也有一段精彩的评述。非常简要地说：关于神的全能和命定论的神学在公元五世纪的圣奥古斯丁的晚期著作中被首次明确提出。布鲁门伯格写道，“中世纪的经院哲学以多种方式重复了奥古斯丁所走过的道路”。我们应当怎样来理解这条道路呢？又是通过一个问题，即如何“把创造之神和拯救之神统一在同一个体系中”。对于基督迫近的再临以及世界终结的期待已经把所有重负都放在了“拯救之神”上。由于这种期待越来越令人失望，于是创造了这个世界（人显然将留驻其中）的神就再次成了一个问题。灵知主义的二元论声称，这些神之间的对立是因为：他们是彼此对抗的不同的神。布鲁门伯格称，这一似乎有理的对于困境的解释是教父神学——在奥古斯丁关于自由意志和原罪（使人对世界的悲惨状况负责）的学说中，后又在神的自由意志、全能和命定论的相关观念中达到顶峰——必须面对的核心问题。但是为达此目的而使用的方法却酿就了一个问题，即

> 绝对原理对于宇宙堕落（全部努力的目标就是要消除它）的责

任终究还是通过命定论的观念被间接地重新引入了,因为这种罪连同其一般后果……只有万物原初的基础才可能负责。

这就是布鲁门伯格把近代描述为"对灵知主义的再次克服"的意思。这一论题预设,"在中世纪开始时,对灵知主义的第一次克服是不成功的"。

3. 哥白尼与基督教:"哥白尼之可能性的开启"

显然,作为一个哲学家,持有单纯人类中心主义的人文主义的哥白尼没有料到,也无法逃脱近代的"自我肯定"对于目的论的无情批判。他也没有料到它的其他那些特征性主题:自我保存、缺乏、技术(和实验)的重要性、方法以及对方法的怀疑或批判。他的立场所预设的实在在本体论上的统一性预示了伽利略和笛卡儿对于物理世界的同质的数学化,但这种统一性却从未被明确地讲清楚过。尽管我们追溯既往,对他进行英雄化,尽管他的著作对于近代意识的直接可辨的影响也许要比所有"自我肯定"的哲学家加在一起还要大,但哥白尼实际明确表达的哲学命题却使他的哲学立场(作为一段"过渡中的插曲")并不属于近代。

自十九世纪以来,许多历史研究都倾向于把现代性的起源或最早的迹象一直追溯到被十八世纪称为"黑暗时代"的中世纪。布鲁门伯格固然对这些学者意欲欣赏和理解中世纪晚期和文艺复兴时期的思想表示赞同,但他坚持认为,这些思想与自布鲁诺、伽利略、笛卡儿等人开始的时期之间的关系显示了一种基本的不连续性,以至于把人文主义者设想为近代的"先驱"并不总是合适的。他建议我们应当把他们的时期解释为反映了"一方面分裂为唯名论,另一方面分裂为人文主义的中世纪的时代危机"。布鲁门伯格在《近代的正当性》的第四部分对库萨的尼古拉(1401-1464,他有时被称为第一位人文主义者,因此也被说成是"开创了近代思想")思想的阐述就是这样一个细致而有说服力的解释的例子,这只有在布鲁门伯格的方案中(其中"近代"思想的出现要晚得多)才是可能的。对此,本书的第二部分是另一个证明。

人文主义之所以只能是一种不稳定的、过渡性的形成物,其原因就在于它没有给予其支持者方法以抵御唯名论和一般的奥古斯丁逻辑针对世界和上帝施于其中的神意所提出的颠覆性的怀疑。人文主义的人类中心主义或许可能会对大学中正统的(阿维洛伊主义的)亚里士多德主义者

进行一种"虔敬的"适当指责，后者正是人文主义者的主要攻击对象，但是在神学中，就像路德和加尔文这样的布道者的成功所暗示的，上帝中心论、上帝的全能以及人的无助都是中世纪思想让人不得不接受的结论。事实上，包括哥白尼在内的人文主义者都依赖于上帝的善，但只有人的自我肯定（通过停止在一切方面都依赖于他）才能真正解决（符合奥古斯丁逻辑的）上帝的自由致使上帝对于人的善成为问题的方式。

然而，哥白尼避免面对中世纪晚期的这个关键问题，并不意味着唯名论对他的努力没有影响。恰恰相反，它起到了一种非常重要的（尽管是间接的）作用，不过不是决定了哥白尼主张的内容，而在于使这些主张成为可能——也就是说，使得哥白尼能够严肃地考虑它们，也使得他期待其读者也能这么做。这至少因两个理由而成为一个重大的贡献：首先是因为同一种理论在公元前三世纪被萨莫斯的阿里斯塔克提出时并没有被认真地对待；其次是因为哥白尼的主张"在数个世纪行将结束的时候被提出，这些世纪带着关于世界解释的最封闭的教条体系印记，其基本特征可以被概括为：在他的时代之前不可能出现一个哥白尼"。

所以问题是，那种教条体系到底发生了什么，使得哥白尼最终能够成为"可能"？布鲁门伯格的回答有两个部分，分别在第二部分的第二章和第三章中得到了阐明。他告诉我们，首先，奥古斯丁的逻辑坚持认为（就像 1277 年巴黎大谴责中所说的那样）上帝没有必要按照亚里士多德所设想的方式来安排事物，从而破坏了亚里士多德地心宇宙论和物理学。这一谴责成为思想家的一张通行证，即认为"亚里士多德的世界"中的假说也许是不可能的，从而不值得考虑。然而，正如哥白尼主义的论争史所清楚表明的，这并不意味着亚里士多德的学说不再具有权威性，它们仍然是可资利用的唯一广泛的宇宙论和物理学体系，这使得人们很难想像没有它们会是什么样子。然而，它们虽然是唯一广泛的体系，却不再是唯一可资利用的观念。那些设法获得了 1277 年"通行证"的思想家们的确制造出了一些部分性的替代品，它们的存在是哥白尼被认真对待的一个不可或缺的前提。例如有 appetitus partium，即"部分聚合为一个整体的欲望"，作为后来引力概念的替代，它有助于说明为什么一个不再"居于中心"的（于是亚里士多德关于元素寻求其"天然处所"的观念就不再能够适用于它）旋转着的地球不会飞散。还有著名的"冲力"（impetus）概念，作为后来牛顿惯性概念的替代，它有助于说明像下落的石块和飞鸟这样没有与地球接触的物体为什么并不必然像亚里士多德的运动理论所推论

的那样，被其运动抛在后面(这要求一个推动者通过直接接触而对被移动物体进行连续不断的作用)。

有一种自然倾向把让·布里丹(Jean Buridan)、奥雷斯姆(Nicole Oresme)和其他发展了这些想法的唯名论者看成本质上在从事"科学"，或者无论如何也是在致力于"自然哲学"，它们实际上与一个希腊的异教徒或一个世俗的近代科学家可能从事的工作没有什么不同。例如，库恩就把经院哲学对亚里士多德的批评形容为"近代世界中第一次有效力的研究"，它展示了"一种对人的理性力量解决自然问题的无限信念"。为了抵制我们自身假设的这种自然投射，帮助我们理解那段很长的时期(大约从 1400 年到 1580 年。在此期间，唯名论者的理论的确已经在意大利大学中教授，但在那里它们并没有导致更进一步的具体发展)，意识到这些思想家的实际意图有多么保守是重要的。和所有的经院哲学家一样，他们最关心的是他们致力于其中的体系的内在一致性。当他们批评亚里士多德时，他们头脑中所想到的并非是最终需要全新的观念(这也许把他们的注意力导向了诸如做出具体的测量或实验这样的事情)，而总是意欲补救继承下来的体系。于是，就像布鲁门伯格所表明的，

> 哥白尼最明确的唯名论"先驱"奥雷斯姆(他讨论了地球周日旋转的可能性)背离亚里士多德的宇宙论恰恰是为了能够拯救亚里士多德的物理学。

——通过假定甚至月下的物体(从而必然包括地球)也可能作一种天然的圆周运动，消除了亚里士多德关于彗星运动的论述的含混之处。同样违背了亚里士多德关于天与地之区分的布里丹则沿着相反的方向，通过把冲力概念(它此前曾被用于分析抛射体的运动)应用于天球的运动而不再处于所谓天文学知识的正轨；他只是在把他对亚里士多德的概念——天然运动作为有目的的运动——的批评进行普遍化，这一批评是由唯名论者强调神的意志不可理解而引发的。正如布鲁门伯格对这一情形所做的综述，

> 对经院哲学体系思辨可能性的彻底探索旨在展示上帝的统治及其绝对的力量(potentia absoluta)，而不是为了拓展人关于世界的知识；然而如果它被证明对后者是有效的，那么这是保持体系稳定性的

努力的一个结果。

因此，尽管唯名论为哥白尼的伟大步伐创造了不可或缺的前提条件，但这一步不可能由一个唯名论者迈出，而只能由某个有理由认为关于天的知识实际上是人可以获得的迈出——即由一位人文主义者来实现。

关于唯名论有助于“使哥白尼成为可能”的第二个方面，布鲁门伯格在第二部分的第三章（“人类中心主义的转型”）中进行了讨论。这一部分的回答与世界的同质性有关，哥白尼认为我们可以知道这个世界的秩序，因为它是“为我们”而创造的。这里的问题是，在古代，哥白尼后来会依赖的人类中心主义的神意是与把理论理解为本质上是人与宇宙之间的一种视觉关系——“对天的静观”——紧密联系在一起的（布鲁门伯格在本书的第一部分讨论了它的历史：参见这篇序言的第 6 节）。在这样一种关系看来，“静观者”居于宇宙的物理中心（斯多亚派就把他置于此处）是适当的。人文主义既然能够复兴斯多亚主义的人类中心主义的目的论，同时又不被卷人斯多亚的地心说，这暗示在那个时候，理论态度已经在原则上变得与其传统上的视觉内涵相分离了——这是一个无法被比如“柏拉图主义”复兴的影响完全解释的结果，因为正如我以前指出过的，柏拉图主义恰恰缺少一种同质的可知的实在的观念。

那么，哥白尼是从哪里获得了对于整个同质世界的认知途径这一观念呢？它既不是斯多亚派所认为的视觉途径，又不是仅仅针对一个理智世界的柏拉图的途径。这是布鲁门伯格在第二部分第三章最后提出的主要问题，他在那里引出了唯名论的上帝与哥白尼世界中的人之间的一种令人惊讶的关系。他指出，哥白尼的目的论前提

> 不能被理解成一种对（按照亚里士多德主义的说法）有利于人的部分性的目的论的普遍化；之所以不能这样来理解，是因为它恰恰排除了需要这一要素。它理应确保一条人达到真理的可能途径，这条途径与天文学这门技艺在生活中起作用的方式无关。一种超越于人的需求的满足被刻画了出来——在中世纪，只有在下一个世界中的“神视”（visio beatifica）才能达到这样的满足。布里丹宣称，上帝是一切自然事物的终结，这是在一种统治独立性的意义上说的[即尽管它们“为了他的目的”而存在，但他却并不需要它们]，而不是在他不拥有关于世界的任何知识这一亚里士多德的意义上说的。这种

关系现在(在创世之后)也可以被解释为一种纯理论的关系吗?可以被解释为(在那种理论中)世界上一切物体的一种普遍同质性吗?如果是那样的话,这一转变依其内涵就将延缓亚里士多德主义的分裂的目的论,并且在客观上将自然的整体特征展示为"参考人"(reference - person),人在哥白尼的方案中再次出场了。

布鲁门伯格的建议是,宇宙首先作为一个"理论"对象通过唯名论的神学被统一起来,从而与《创世记》中的"神看着一切所造的都甚好"一致。与任何一位希腊神不同,也肯定与阿奎那曾经试图把基督教的神与之进行整合的亚里士多德的"不动的推动者"不同,这位(奥古斯丁的/唯名论的)神对这个世界感兴趣——因为它是他选择创造的。对他而言,远与近、质料与形式、天与地的区分当然是不重要的。一切事物都无一例外是为他而存在的(被他创造的)。

与其斯多亚派的前人不同,这次重新占领所产生的"为人"的目的论并不暗含任何特别的宇宙论图示,因为它所要求的与实在的关系——"理想化的"中心位置,如布鲁门伯格在下一章中所称的——是在与神的地位的完全非空间的(也是非视觉的)类比的意义上来理解的。这就是一个与实在之关系的最终模型,它与"柏拉图的"数学主义相容,与斯多亚的人类中心主义相容,然而其基本模式却并不依赖于两者中的任何一方。它是哥白尼声言(这激发了他的全部努力)要理解一个同质宇宙的基础。同样是以这种根本的方式,唯名论对于盛期经院哲学的亚里士多德主义的摧毁是哥白尼变革的一个必要前提,尽管既要采取这种变革又仍要保持为一个唯名论者显然是做不到的。虽然哥白尼并没有像近代的"自我肯定"那样"构建一种能够对抗神学唯意志论的立场",但他的确通过把人(至少是相对于他的知识类型来说)置于神的位置而不可逆转地超越了这种唯意志论。

在第二部分的最后一章(第六章)中,布鲁门伯格阐述了哥白尼的理论是如何(在物理上和形而上学上)成为"可能的",并且假设性地探讨了作为一个天文学家的哥白尼是如何达到它的。他通过对《天球运行论》和《要释》(Commentariolus)的详细解读而得出的观点是,哥白尼是从一个只适用于金星和水星的部分性的日心模型出发的,这个构造不是他原创的,而是公元前四世纪庞图斯的赫拉克利德作为解释这两颗行星被观察到永远位于太阳附近的一种方法而提出的。哥白尼接着可能把这个模

型推广到也包括其他行星在内，只是作为这一过程的最后一步才把地球插到体系中（从而填补了金星和火星之间的缝隙，使整个图景变得和谐）。地球作为行星，它的周年运动首先被想到，其周日旋转只是一种事后才产生的想法，这样一种可能的思想轨迹的逻辑有助于解释，为什么哥白尼的那些"先驱"们（比如奥雷斯姆）考虑了一种可能的周日旋转，却没有走得更远。事实上，他们甚至连哥白尼实际道路的"第一步"都没有迈出。

总而言之，当哥白尼把天文学传统中所包含的观念以一种彻底的方式组织和整合在一起时，便产生了他关于行星体系的新模型。但是首先，如果不是因为此前唯名论对亚里士多德物理学和宇宙论的批判，如果不是因为从那种批判中得来的概念上的有用的"副产品"（"部分聚为一个整体的欲望"、"冲力"），那么他和他的读者都不可能认真地把这一模型接受为一种对自然的描述。其次，如果不是因为他能够在中世纪晚期神学中发现的这样一种自然模型以及同它的一种非视觉的"理论"关系，那么，他也许就不可能相信并追求那种（他的确相信并追求的）关于一个同质自然的知识——在这个意义上，怀特海的说法，即对科学之可能性的信念是中世纪神学中的一种无意识的派生物，是相当正确的（不过，这可能就不是在他原本的意义上说了）。因此，哥白尼的努力和成功是通过经院哲学体系内在的逻辑和该逻辑在体系中产生的修正而成为可能的。这就是为什么哥白尼革命既不是一种对欧洲意识的"外来"输入的结果，也不仅仅是一种或多种前近代的（pre - modern）哲学传统重新变得显著的结果，亦不是这些因素同各种社会状况的一种结合的结果，而是反映了整个中世纪基督教思想中的一个重要而有系统的过程。

4. 这种分析是否会导致"相对主义"？

这种对于"哥白尼的可能性之开启"的过程分析是否像它看上去那样隐含着，在中世纪晚期之前，哥白尼的理论是不可能的（不可能获得拥护）？布鲁门伯格认为，通过唯名论，基督教神学在为使哥白尼在那个历史时刻出现营造条件方面起到了关键性的作用，由此得出的前面那个结论将与我们通常的科学观念形成尖锐对立，这种观念认为，科学是一种自给自足的、自主性的过程，它所产生的输出可以影响我们的其他活动，但科学本身却并不依赖于后者，不依赖于除物质输入之外的任何东西。它还可能暗含着一种与我们关于合理性的通常假定之间的冲突。布鲁门伯

格对于哥白尼的天文学变革的分析,连同他关于"自我推进的对待世界的科学态度"(这已成为近代自我肯定的并发特性当中的一个主导观念)的新颖性的评论,也许会使我们料想,就像海德尔贝格所说的那样,在布鲁门伯格看来,

> 使得科学理论之间的内在关系成为可能的条件在近代科学出现之前尚未产生出来……[于是]很自然地……我们无法在托勒密天文学和哥白尼天文学之间找到一种纯粹内在的关系,使其足以证明哥白尼理论的选择是理性的。

于是,在托勒密天文学和哥白尼天文学之间的"选择"将不是一种能够用理性加以论证的"选择",而要依赖于它的时代关联(epochal affiliation)——依赖于我们所经历的历史经验。这种科学观以及对哥白尼的看法不仅与科学理性主义所宣称的普遍价值、可理解性和权威性相冲突,而且不禁使人好奇,为人类整体所共有的合理性到底是一种什么样的合理性。如果我们以这种方式来理解布鲁门伯格,那么他似乎就是一个相当极端的相对主义者。他的思想很可能会招致以下批评,即它至少是对(不同时代和文化的语言之间)翻译的可能性,或者还包括(如果把它的逻辑推向极端的话)一般意义上的交流的可能性提出了质疑。

与笛卡儿/启蒙运动/实证主义的传统相比,布鲁门伯格当然是一个相对主义者。"人在理解世界的过程中所能获得的帮助总是处于相同级别,对此表示历史尊重"是他一贯的主导思想,无论他是在阐释隐喻、神话、灵知主义、基督教、形而上学、浪漫主义、唯心论、生活哲学、现象学,还是在阐释启蒙运动的理性主义或实证主义。他无疑认为,它们当中没有任何一方有权裁决另一方,认为对方是不够格的——尽管任何一方都可以进行内在的评价,即它在多大程度上成功解决了它开始所要解决的问题。这种"评价"作为一个过程,就是历史所由以构成的东西。这种看法的确否认科学具有科学理性主义所预想的那种特殊的高贵地位。

此外,对于哥白尼在中世纪晚期之前并没有可能出现,我认为布鲁门伯格看得是很认真的。当然,"如果……那么……?"(What if)的游戏——例如,如果萨莫斯的阿里斯塔克是哥白尼和牛顿的合为一身,那么会怎么样?——很容易做,而且不可能被彻底反驳,但对于阿里斯塔克为什么事实上不是哥白尼和牛顿,这是有很好的理由的。对于卓越的古代

宇宙理论家柏拉图和亚里士多德来说，物理学并不是完全数学化的，因为只有完美的东西（理念或第五元素）才可能完全是数学的。他们在物理学上的主要对立学说——原子论——似乎也被认为是不可数学化的，这也许是出于同样的理由——作为对一个偶然性宇宙的描述，它显然是“不完美的”。在希腊化时期成了天文学准则的数学虚构主义是如此地重视这种二元论，以至于它根本不再试图描述所谓的宇宙实在。如果布鲁门伯格说的是正确的话，那么这种态度甚至可能影响了斯多亚主义，斯多亚派的重要成员克里安提斯（Cleanthes）指控阿里斯塔克不虔敬，因为他并不只是把日心模型作为一个虚构提出来，从而亵渎了宇宙的“奥秘”。只有（通过唯名论）到了一个“从虚无中”进行创造，从而与万事万物具有同样的“直接”关联的全能上帝摧毁了这些早期学说中所渗透的质料与形式的二元论，对于一种同质实在的数学描述才成为可能。至于为什么这种二元论会成为我们传统中自觉的理性所采取的第一种形式，布鲁门伯格暗示，它代表着“重新陷入”“在神话思维中存在于看见的东西与真实发生的东西之间，存在于前台直接的现象与后台的‘内情’（story）之间的双层关系”的一种样式。不管怎么说，一种同质的、数学的实在观念似乎的确是为近代欧洲思想所特有的一种特征。它必定是像哥白尼这样的理论的一个必然前提。

然而海德尔贝格却认为，在布鲁门伯格看来，近代科学与前近代的任何东西都如此不同，以至于前近代的“理论”与近代理论是完全不可通约的，对此我并不这样看。海德尔贝格之所以会对布鲁门伯格作如此解释，可能是因为他把布鲁门伯格关于从“前科学”时代到“科学”时代的转变的观念看成了库恩关于科学内部“范式转换”概念的一个推广了的说法。但是布鲁门伯格认为，时代转变与库恩的范式转换是很不一样的，正如他在本书中第二次提到库恩时所说的，“范式转换忽视了每一种可能的不连续性预设[一种背后的]连续性的方式”。在《近代的正当性》的修订版中，布鲁门伯格不是把时代转变过程与范式转换相比较，而是把它与

> 被亚里士多德赋予 aporia【困惑、疑难】之名，并被康德作为“先验辩证论”的基本模式所讨论的逻辑状况相比较。在这两种情况下，认识过程本身迫使其预设被放弃，并且引入新的基本假定，尽管这些假定的确开辟了一条走出困境的道路，但它们并不要求引发那种状况的全部活动被摧毁。

也就是说，库恩忽视了“认识过程本身”背后的连续性。布鲁门伯格写道，

> 如果取字面上的极端含义，那么“科学革命”就决不可能是一种历史的理性概念的“定论”，否则那个概念就会否认它的对象具有它所希望肯定的那种合理性。

于是，布鲁门伯格不是把库恩在科学中看到的那种不可通约性投射到西方意识史的整体平面上，而是想在这一历史的巨大的不连续性的背后找到连续性。要想做到这一点，就要拓宽我们对于作为一个整体的“认识过程”的理解，把自笛卡儿以来被科学理性主义斥之为非理性的东西包括进来。他想在他的“对象”——西方意识史——中找到“他本人希望肯定的那种合理性”。他是否成功地找到了，每一位读者只能自己去判断。但他的这种“相对主义”显然与怀疑理性之普遍性的通常的“相对主义”并不一致，相比于任何理性主义（包括黑格尔的），它希望在我们传统中的更多的思维模式中找到合理性。

它与相对主义的怀疑论形式真正相一致的地方在于，它们对于彻底的合理性在多大程度上曾经或可以被获得的估计。与近代理性主义的古典代表人物不同，布鲁门伯格强调了现在一般认为的科学进步“无止境”的否定方面：由于最后的结论永远也不会达成，所以实际的结论只可能是暂时的和临时的，没有什么决定（实践的或理论的）可以被完全理性地加以辩护。无论科学（哪怕是在其理想的最终状态下）是否可能理性地决定我们的“最终结论”，这种实际的无法克服的暂时性使得为科学分析提供补充成为必然，我们可以在任何既定的时间用“修辞”来实现。因此，

> 修辞并不是一种可用于代替一个人同样可能具有的洞见的可供选择的事物，而是一种可用于代替一个人不可能拥有、或尚未拥有、或无论如何不可能马上拥有的一种彻底的证据的可供选择的事物。

这当然是神话、隐喻、宗教、形而上学以及近代的理性主义曾经希望从中摆脱的其他任何事物进入的门径。即使理性主义毫不迟疑地谴责“非理性”在整个时代占据统治地位，但理性主义必须认识到，它仅凭自

身是不可能在实践中充当行动的向导的。一旦承认这一点，布鲁门伯格说，它也许可以在历史学家和人类学家的发现中找到某种慰借，即后来并未像理性主义所希望的那样被完全取代的其他文化和时代的思想过程也并不是完全不一致的或随随便便的。

较之“理性时代”中“前近代”思维模式的持久的实际价值，“原现代的”(protomodern)科学理论在较早的时代特别是在古代的出现无疑不会使理性主义感到那么惊奇。布鲁门伯格对近代科学的异乎寻常以及对使之得以开创的时代断裂(epochal break)的强调，使得海德尔贝格和其他一些人认为，布鲁门伯格把时代理解成了对完全不连续的关于实在的范式关系的反思，以至于在他看来，跨越时代断裂的连续的科学论证(“理论之间的内在关系”)是不可设想的。然而，布鲁门伯格之所以会尽可能地强调时代断裂，是因为主张“从零开始”的笛卡儿的理性主义使得那种断裂——以及相应的科学与“非理性的”思维模式之间的明确区分——成为它的自我理解的一个本质部分。相信这种说法，并且强调结果(相对于人类整体)的“反常性”，是布鲁门伯格努力去理解导致这种合理性看法的过程的第一步。但他这样做是为了理解历史，而不是因为他承认笛卡儿的说法，承认一种绝对的断裂事实上真的发生了。在布鲁门伯格所处的那样一个多元化的——比如灵知思想和基督教思想在一定程度上都是合理的(“人在理解世界的过程中所能获得的帮助”)——世界中，古代有一种关于合理性的看法，由它所产生的理论能够得出与现代科学类似的说法，而且能够根据类似的标准进行判断，这是不足为奇的。(尽管当我们更仔细地考察那些理论对其作者意味着什么时，就会发现古代看法与现代看法之间的系统性的差别)。从一种重要的意义上来讲，我们所有人都致力于其中的“认识过程”是同一个过程，尽管在它的各种不同传统和时代之间存在着巨大的不相似性。这就是为什么我们能够把一个时代或一种文化翻译并解释到另一个时代或另一种文化中去的原因。

这也就是布鲁门伯格的极端相对主义之所以是一种独特的极端相对主义的原因。围绕着他的历史著作，有一个不断被人提出的问题是，为什么他从不去考虑外部因素——社会变迁、生产方式、情感状态等等——对于他所研究的理智过程所可能产生的影响。在我看来，这其中的原因并不在于他是一个认为一切重要的变化都源自心灵的唯心论者，而是因为他想弄清楚，人的思想到底在多大程度上曾经在他的意义上是理性的：我们在多大程度上可以在历史中找到某种像“认识过程”那样的东西。一

旦确定了这个问题的答案,我们就可以继续考察思想与人类生存的其他方面之间的对应和因果联系;然而,如果我们从后面这个问题入手,那么这非但不会有利于前一问题的解决,而且还很可能对其形成阻碍。布鲁门伯格研究第一个问题的步骤就是,(假设)把"他所希望肯定的那种合理性"赋予过去的思想家。(再次强调,这不是一种无所不能的合理性,而只是一种"充分的"合理性。)在我看来,在这本书以及他的其他著作中,结果都清楚地表明,这种假设值得进一步加以探究。

5. 哥白尼主义对于时间的结果

我在第1节和第3节中所概述的历史分析在本书第二部分"哥白尼之可能性的开启"中得到了展示。第四部分讨论的是哥白尼主义在时间观念史上的位置,它提供了更多关于哥白尼的前提及其思想过程的细节。它首先把时间作为中世纪削弱亚里士多德主义的另一个方面,这个方面有助于文艺复兴时期"对宇宙中心的理想化",从而有利于使哥白尼的计划成为可能;然后考察了(我认为这是第一次)哥白尼为试图阻止亚里士多德主义对其模型的反驳而做的努力(尽管他本人有着与亚里士多德不同的信念),即像亚里士多德一样,给出一种"完美的"、均匀的宇宙运动以展示和体现宇宙时间,这就是一个"完美球体"的绕轴转动,只不过这里转动的不是最外层的天球,而是地球。于是,哥白尼著作中的又一个古怪的"中世纪"方面就清晰可辨了,它决不只是说明了传统的惯性。与此同时,我们也对哥白尼的论证技巧更加关注了。

在转而讨论哥白尼主义的结果的过程中,第四部分又接着描述了哥白尼主义后期的发展如何完全消除了哥白尼在这种联系方面的努力,即通过假定一种"绝对"时间或一种理想时间(牛顿、莱布尼茨)(这两种时间与任何天体都没有一种特定关联),以及最后恰恰是通过证明地球的不完美的球状(莫培督)而论证了地球在运动这条哥白尼主义的真理。

6. 对于宇宙的"静观"或"直观"的结果

本书的余下四个部分——第一、第三、第五和第六部分讨论的都是哥白尼事件所引发的结果。所以,除一个部分以外,其余部分所涉及的主题都是近代的。这个例外就是第一部分的引人注目的导论章节——"天的模糊含义"。它回到了索福克勒斯和阿那克萨哥拉,回到了一种基于视觉的天文学实践的基本物理前提上去,为的是澄清这样一个论题,即天文

学在其前近代和前基督教形式下的意义为"对天的静观"。科学史的视角已经造成了这样一个错误印象，即哥白尼革命，连同它给现代人关于自我的观念及其与宇宙的关系所带来的结果，是一种对文化的"源自外部的"输入，这种输入是通过一种被称为"科学"的预先存在的、自给自足的、自主性的活动来完成的。因此，在它对"古代科学"的评价上，这种视角倾向于把"观察"和"理论形成"的过程孤立出来（特别是对于天文学，这是它的大部分资料的技术性所带来的自然结果），就好像它们距离古希腊人的"生活世界"就和距离我们的"生活世界"那么远似的。

同样，在"人类学"方面，这样一种视角不会使我们注意到布鲁门伯格所说的如下情形的"令人惊讶的不可思议性"（remarkable improbability），即"我们生活在地球上，并且能够看到星辰，生活的必要条件并不排斥视觉的必要条件，反之亦然"（多亏了地球独特的大气，它不但是透明的，而且还使地球免遭宇宙射线和粒子的侵袭）；它也不会使我们注意到这样一种不可思议的事情，即在这样一个星球上，一种专心于自保的生物竟然会"仰首凝视生物信号范围以外的东西，把某种不可企及的东西拉进了它的注意范围之内"——亦即观看星辰。于是，作为自然中的一种现象，纯理论的全然的不可思议性很容易被哲学和科学编史学所忽视。

这种纯理论所特有的一个特征——这一特征隐含在前一段中，它将成为本书第一部分的主题——还容易被那些把近代科学看作"正常"的人所忽视，这种情况一直持续到最近。布鲁门伯格在强调这一特征时讨论了庞加莱所提出的一个问题，即如果地球一直是被厚厚的云层覆盖着，那么哥白尼是否还会出现，以及如果出现，那么什么时候才出现。关键之处在于，虽然理论（无疑）可以被看成一种完全独立于视觉的活动，但它从一开始并且直到不久以前都是某种直接与看世界（这里是观看星辰）相关联的东西。视觉并不只是"数据"的（差不多可靠的）诸多来源中的一种——正确无误的视觉既是理论的实现，又是理论的来源。正是给人们看世界的方式以及最终给看世界这一观念本身（即看到某种东西，它超出了世界的一个非常小的、表面的、没有代表性的方面）所造成的混乱，才构成了哥白尼主义的历史影响的更大部分。

只有借助于视觉的这种"人类学"含义（作为一种需要，它显然继续存在着，即使科学不再认为自己主要是为它服务的），我们才能理解或者重视像阿那克萨哥拉所提出的那样一种说法（公元前5世纪），即宁愿出世而非不出世的一个很好的理由就是，"为了看到天以及宇宙的整个秩

序”。作为人的满足的一种观念,“对天的静观”在直到斯多亚派的希腊思想(以及直到现在的新斯多亚主义思想)中所扮演的核心角色依赖于正确的视觉作为一种满足的状态、一种幸福的状态的观念(于是也必然依赖于“理论”作为一种个体的活动,而不是一种累积的、非个人的、制度化的过程的观念)。真实的东西是“显示自身”的东西,它既是已知的,也是被享用的(enjoyed)(这两点无法区分开来)。

然而,布鲁门伯格决不是以浪漫主义的手法来描述这种同“宇宙”的关系,就好像它是一个失去的伊甸园或黄金时代,近代科学的不具人格的、非视觉的机械论把我们从那里放逐了出去。在另外一些地方,他从人类学的意义上阐明了,不可思议的纯理论活动并没有把人作为一个特别受到青睐的物种而与其他物种区分开来,它只是这个物种所面临的特殊困境的一种衍生事物,对此人已经用“实践的”和“非实践的”独特的行为尝试做出了回应。“宇宙和悲剧”是偏历史的一章,它先是说,标题中的两个词项构成了一种尚未调和起来的对立,然后极为严肃地把阿那克萨哥拉的“宁愿出世的理由”看成是对《俄狄浦斯在科洛诺斯》(*Oedipus at Colonus*)中的合唱中唱到的(对希腊人来说)非常有说服力的看法,即最好的事情就是未曾出生的一种冒险的回答。这种“悲剧性的”观念表现在普罗米修斯护佑人类的故事中(布鲁门伯格在 *Work on Myth* 一书中对此作了长篇讨论),它的一个基本前提就是(与“快乐的”古代人处于其舒适的、地心的宇宙居所中的形象相反),人并不适合于阿那克萨哥拉所想要静观的宇宙。反过来也是如此。人和宇宙之间的任何正面的关系似乎都只是一种纯粹的运气,或者是神的一种不可靠的垂爱,从而只是人所依靠的一根极为羸弱的芦苇。布鲁门伯格说明了这种理解或恐惧如何成了伊壁鸠鲁治疗性努力所针对的焦点,如何被斯多亚主义关于“神意”的教条性的乐观主义所加剧,以及最终如何为灵知主义开创新纪元的对宇宙的魔化(demonization)(根据《近代的正当性》一书中的论述,这构成了基督教和现代性依次试图克服的困难)提供了一臂之力。

于是我们看到,“对天的静观”实际上并不像它的支持者所说的那样毫无疑问是满足的来源,也不是自文艺复兴以来的新斯多亚派思想家希望回到的地方。但是当然,这并未妨碍它成了我们整个传统中的一幅引人注目的有所指向的图像。第一部分的余下章节所考察的正是现代性以及哥白尼革命对这幅图像以及与之相连的“直观”概念(德文是 Anschauung:就与世界直接进行感官/感性接触而言的知识)所引发的结果。

在强调视觉与理论、这两者与人的满足(幸福)在古代的关联时,布鲁门伯格并没有把哥白尼事件和"人的自我肯定"(这在科学中有其影响深远的结果)看得同等重要。但是在出现的图景中,哥白尼把人从中心处移开、他的理论后来的发展所导致的宇宙膨胀(以及随后的其中大部分东西变得不可见)都成了一个过程的原因,这个过程在它们与它的关系变得明朗之前就已经在进行中了。因此,与这个过程的出现相比,也许哥白尼主义与这个过程被经验、想象和表达的方式更加相关。布鲁门伯格说明了它在奥康、皮科、培根(反哥白尼主义者)、霍布斯以及"剑桥柏拉图主义者"亨利·摩尔那里的早期阶段。(顺便提及,这些例子清楚地表明,切断连接的并不是一种复兴的柏拉图主义。)就视觉与理论的关系来说,哥白尼本人的构造的/理智主义的知识论只是代表了时代的潮流。当然,与他的大多数同时代人一样,他也不知道这种潮流会导向何方。

到了十八世纪,当狄德罗本人开始意识到在他的《百科全书》中所收集的那种知识如何可能对世界的经验造成障碍,而不是像希腊的理论(theoria)概念所认为的那样能够有利于它时,人们就开始领悟到这一点了。在其《普遍自然史与天论》(*Universal Natural History and Theory of the Heavens*)一书中,康德对后哥白尼的(post - Copernican)宇宙的无限和无序做出了回应,他试图通过假设天体演化的规律而在其中找到一种理性的统一和整体性,但是他不能伴称宇宙中存在着某个位置,从那里可以对这个整体用直观加以把握。至于康德后来关于"我头顶的星空和心中的道德律"的思想,以及他关于"崇高"是有限经验中不可把握的"整体性"的象征性展示的说法,布鲁门伯格都把它们放到了这个未被解决也不可能解决的问题的背景当中。

康德试图通过伦理学或美学来保留个体对宇宙的"直观"和人类关于它的抽象知识之间的某种联系,这种尝试为德国唯心论及其继承者所漠视。在后者看来,自然是任意性的,意义的唯一来源就是人。在释义谢林的时候,布鲁门伯格注意到,"如果人不再处于宇宙整体之中,而是作为主体与之相对,那么人在宇宙中的定位是完全无关紧要的"。在启蒙运动看来(比如在丰德奈勒的《关于宇宙多重性的交谈》[*Conversations on the Plurality of Worlds*]中),"哥白尼世界的令人失望之处的影响[已然]被以下担保品所缓和,即理性的无限存在并不仅仅是人的事情"。其他宇宙中也有其他或许更加理性的存在物居住着。另一方面,唯心论"把哥白尼使幻想破灭重新评价为一种新的自我意识可能出现的一个条件,

这种自我意识不断向外推进自己的奇特位置,直到显现外露为止"。

当然,这种戏剧性的解决并不总是使人信服,也没有任何后唯心论者(post - Idealist)建议提出这个问题。在讨论了费尔巴哈和叔本华尝试把"直观"重新恢复为与世界的一种满足关系之后(布鲁门伯格在《近代的正当性》一书中拓展了他对费尔巴哈的好奇理论的讨论),整个故事达到了它的最高潮:尼采。在其早期的"拟人论"中,尼采宣称自己毫无保留地接受人在宇宙中的褊狭的、变化无常的地位。"人怎敢谈及地球的命运呢? ……人必须能够依靠其自身,而不是倚靠那种东西……"(这与唯心论是相当一致的,但没有像唯心论者那样把历史方便地当作倚靠)。但布鲁门伯格说,最终的情况却是,有一件事是尼采所无法容忍的:"……对世界来说丝毫不重要,不去为它担负责任……"他对这个问题的解决——永恒轮回的神话——把人的行动的重要性提高到无以复加,即如果人不在空间中占据中心位置,那么就要在某种更重要的东西——世界进程中占据中心位置。他的行动并不仅仅是一些事件,而且也是永恒规律的来源。然而具有讽刺意味的是,结果是超人的成功毕竟还要依赖于自然——以掌控一切的轮回"规律"的形式表现出来——从而与斯多亚派对宇宙神意的依赖并没有原则上的不同。

于是我们看到,这位伟大的人(或超人)的自我肯定——"求力意志"——的拥护者是如何在不知不觉中戏剧性地落入了对自然的前哥白尼式的依赖,通过这种证明,近代人的自我肯定的含糊性得以强调。尼采比他自以为的要少一些妄自尊大,这样的人也许并不仅仅只有他一个。认识到人的这种持久的、也许是本质性的"贫乏"(neediness),有助于在我们的传统中为人的经验重新恢复一种连续性,这种连续性曾经被两个方面弄得模糊不清,一方面是对宇宙神意之赞美的相互矛盾的自我表述(self - stylizations),另一方面是不甘屈服的、后基督教的人的自我肯定和对神学的拒斥。(尽管注意到下面一点是重要的,即这种连续性所针对的并不是继承下来的文化遗产——真理、态度、惯用语句[topoi]或其他事物,而是恰恰相反,它所针对的是固有的缺乏[lacks]。正是弥补这些缺乏的各种尝试——在《近代的正当性》中的"再占领"[reoccupation]模型中是"对于同一些问题的不同回答"——才使得各个时代彼此之间如此不同)。

如果我们承认自己首先对自然有一种"需要",那么问题依然存在,那就是如何去满足它(如果我们果真有这个能力的话)。在第一部分的

最后一章，布鲁门伯格描述了对自然的兴趣的两难状态，他不是像尼采那样去嘲笑科学和对世界的（浪漫主义的）个人“体验”（前者是因其无人情味以及暂时性——它的“禁欲主义”——后者是因其被动性），而是希望同时涵盖它们两者——这种尝试似乎无可避免地与时代不尽合拍。布鲁门伯格似乎在暗示，意识上的年代错误对于思考或者经验来说并不必然是致命的。毕竟，现代天文学的训诫之一就是，由于光速是有限的，所以即使是可见世界，我们也不可能得到它的同一时刻的横断面。类似地，一个极端柏拉图主义的“对于一切经验的最终真实性的要求”将会忽视以下事实，即就像在天文馆中那样，模拟竟然能够“增加可以看到的东西”（第一部分的最后一句话）。因此，我们所参与其中的“直观”到底是什么样子，这个问题的复杂性很可能远远超出了阿那克萨哥拉的想象。但这并不必然意味着，它关于人的基本含义——它所提出的需要——已经改变了。

7. 对于新“真理”的态度

第三部分的标题是“关于哥白尼早期影响的一种类型学”，它本来也可以被命名为“关于声言真理的伦理的一种类型学”。我认为，如果把布鲁门伯格所给出的标题作如下解释，即它暗指要对哥白尼的影响作一番全面考察或是提出一种详尽无遗的类型学，那么就错了，即使是局限在他主要讨论的时期里（从雷蒂库斯【Rheticus】到伽利略，即大约从 1540 年到 1630 年）也是如此。特别是，哥白尼被天文学家（伽利略除外）的接受几乎没有被论及。这个部分实际上详细讨论的是，针对哥白尼声言提出了一种关于世界的新的真理，这段时期里有思想的人看待它的主要方式。面对哥白尼把地球从其千万年的长眠中唤醒，使之绕日运动，有些人惊恐万状，有些人欢喜雀跃。他们——多恩（Donne）、拉穆斯（Ramus）、卡尔卡格尼尼（Calcagnini）及其他一些人——阐述了理论家是“作恶之人”（perpetrator）这一隐喻（可以作双重解释）。从某种意义上讲，理论家使真理成了权力的一种功能。这是对科学在现时代所扮演的崭新角色的一种片面的但又特别发人深省的刻画。与此相反，奥西安德尔（Osiander）却按照传统天文学的方式（预示了现代的实证主义），把哥白尼的工作说成只是在“构建模型”，试图以此来掩盖哥白尼对真理的声言。梅兰希顿（Melanchthon）则根据他本人的新斯多亚派的人类中心主义，把天看成一种神圣的交流，所以哥白尼宣称理解了它的机制，这在他看来是不虔敬

的。而雷蒂库斯对一种完美真理和最终领悟的需要是如此强烈,以至于连哥白尼的亲自指导都不能使他容忍一种"真理"的含糊性,而这种真理将需要物理学和天文学在随后发生整个一场革命才能使之完成。还有布鲁诺,他被后世赞誉为愿意为这个真理而走向火刑柱,但他主要关心的却并不是这个,而是一个与之平行的问题:在一个无限的宇宙中是不可能设想一个有限的神的道成肉身的。最后是伽利略,哥白尼主义的确是他主要关心的问题,而且他所采用的方式(以及他对直接用视觉把握本质样式[pattern]——如木星及其卫星的"哥白尼"样式——的不合时宜的信念)甚至会断送他作为一个理论家的生涯,但他却被后世视为一个不称职的门徒(与布鲁诺相比),因为他没有选择为他的真理而受难。

布鲁门伯格关于所有这些戏剧性故事的总的看法是,如果科学的一种"实证主义"哲学已经在这段时期盛行起来(对于这种哲学来说,理论或多或少只不过是一些方便的"模型",而不是真理的候选者),那么哥白尼的建议就会在科学史中占据一个荣耀的位置,但却不会引发时代冲突和释放"时代'能量'",这些故事正是这种能量的早期表现。

> 对于哥白尼来说,在其对宇宙体系的改变中,重要的是对理性声言真理做出正式说明;而反哥白尼的回应目标一旦完全形成,则是要反对那种声言(第三部分引言)。

这就是为什么对于启蒙运动来说,哥白尼的变革会成为理性进步的范例的原因。这同时也解释了为什么在那场范式论争中,两个阵营都变得如此教条和拘泥于偏见。

> 声言真理的伦理在于,他们不得不要求其支持者所拥有的信念和证词比通常属于一种科学理论(或者更一般地说,属于一种理性断言)的更强。

于是,那些未被说服的或者犹疑不定的人很快就成了"理由"的叛徒……(同上)。因此,对于一个"对人在理解世界的过程中所能获得的帮助总是处于相同级别表示历史尊重"的人来说(也就是说,对于我在第3节把布鲁门伯格描述成的那种"相对主义者"来说),理解"声言真理(以及'启蒙')的伦理"所能够创造出来的那些不尊重和不宽容是很重要的。

关键在于，通过把它描述成模糊性的主要来源、一种对“求力意志”的表达等等，而不是通过把对启蒙运动声言真理的指责加进一连串相互指责中来理解这些事情。布鲁门伯格躲过了那个陷阱，因此，第三部分（以及继续讨论它的某些主题的第四部分）是对人关于真理（以及关于我们时代的历史，他所复述的那些历史中的故事是如此具有说服力和范例作用）的态度的一种“人类学”所做出的重要贡献。

8. 人的“被从中心移开”以及“更加哥白尼”的努力

哥白尼主义的“英雄时代”以牛顿成功统一天文学和物理学而达到顶峰，接着就到了对其进行隐喻性解释的时代。在这个新的时期，在把理论家当成“作恶之人”以及把地球“星辰化”（伽利略曾经公开称颂过这一点）的早期隐喻出现之后，接下来的隐喻都提出了天文学变革对于人与宇宙之关系的正面或负面的含意。丰德奈勒认为，地球与其他诸行星构成了一种有益的“民主的”平等（这一隐喻与启蒙运动关于人参与其中的一种理性的宇宙共同体的假想相一致）。歌德则更加犹豫不决，在他看来，放弃“宇宙中心的巨大优越性”就意味着，

> 一个清纯虔敬而又浪漫的伊甸乐园、感官的证据、充满诗意的宗教信仰……灰飞烟灭了；

但与此同时，新的学说

> 在它的皈依者们看来，却又无异于要求了观念的自由，认可了思想之伟力，这真是闻所未闻，甚至连做梦都想不到的。

尼采则对此明确持否定态度，他问道，“自哥白尼以来，人的自我贬低，他的追求自我贬低的意志，难道不是一直在进行吗?”——因为他的“生存在事物的可见秩序中似乎显得更加随意、卑贱和可有可无”。即使是我们中的那些最不愿意认为人的命运依赖于他在自然界中被预先给定的位置，而不是依靠其自身努力的人（比如在其他场合下的尼采），都发现人“被从中心移开”的图景是如此令人信服（尤其是作为我们克服人类中心主义幻觉的范例），以至于被认为在历史中可以互换的地心说和人类中心主义，在三个世纪内都被认为是对“近代科学所征服的东西”的概

括描述,这一点几乎从未受到过挑战。因此,布鲁门伯格对一种地心的宇宙论总是包含着一种人类中心主义的世界观的假说的批判(第二部分,第三章),对于哥白尼革命的负面和(多少有些沾沾自喜的)正面的解释都有着相当基本的密切关联。我们不再可能把人的"被从中心移开"的隐喻同对我们历史中连续的思维模式的一种实际描述混淆起来。

然而,布鲁门伯格很可能是最不愿意把我们的"被从中心移开"斥之为一个单纯的隐喻的人。在《一种隐喻学的范例》(*Paradigmen zu einer Metaphorologie*)一书中,他把这个隐喻用做他最重要的证据之一来论证他的以下观点,即隐喻并不是某种能够用平实的、意义明确的术语完全消除的东西。他理所当然地认为这一隐喻与一个重要的真理相关联。正如他在本书中所说的,

> 在我们看来,前后一致的哥白尼主义似乎是如下基本洞见的实现,即关于宇宙,人的观点和人的眼睛是任意偏离的,或者,在最为不利的情况下是极为不合的。

也就是说,我们不能假定世界是在目的论的意义上与我们的需求(无论是认识上的需求还是一般的需求)相适应的。我们的"被从中心移开"这一隐喻很好地表达了这一点。正是当我们从中导出关于人的相对"重要性"的结论时(例如,哥白尼以前的人必定把宇宙理解为是人类中心主义意义上的目的论的),这个被误解的隐喻才变得极为有害。

本书的第五部分"哥白尼的竞争者"正是需要在这种背景下来理解,它所考察的是朗贝尔特(Johann Heinrich Lambert)和康德关于哥白尼主义的宇宙论扩展及其哲学应用。朗贝尔特在其《宇宙论书简》(*Cosmological Letters*)和康德在其早期的《普遍自然史与天论》中,都认为自己是在把哥白尼所开创的、牛顿使之完善的那种关于太阳系的思想推广到宇宙整体。朗贝尔特反复提出"也许我们仍然不够哥白尼"的思想(据此他假设银河系是旋转着的"超级太阳系",或者假设超星系是"超超级太阳系"等等),这概括了被布鲁门伯格称为"哥白尼的竞争者"的努力:把较为简单的系统纳入到较少受到初始的、偶然给定的立场限制的较为广泛的系统中,并超越于它。布鲁门伯格指出,尽管年轻的康德所提出的唯物论的天体演化学说很是激进,但他对于这种使"哥白尼主义"不断升级的工作并不像朗贝尔特那样一心一意,这是因为他对人是宇宙的静观者这一斯

多亚主义的目的论观念一直心存好感。考虑到他把自己成熟的"批判"哲学解释为在哲学中实现了一场"哥白尼革命",我们也许会认为,这表明他接受了一种一般性的更为严格的哥白尼主义。然而,根据布鲁门伯格对康德提及哥白尼的彻底的分析,在其《纯粹理性批判》第二版的前言中,尽管康德的确大大减少了他早期的斯多亚主义倾向,但并没有证据表明,正是哥白尼的理论或实例的一种更为强大的影响使他这样做的。(这种转变的主要因素更有可能是为了应对休谟的怀疑论而做出的努力。)人们对于《纯粹理性批判》第一版的反应使康德颇感失望,作为这种失望的一个结果,康德的主要段落只是旨在向读者暗示,他们应当"常识性地"(experimentally)欣赏《纯粹理性批判》的观点,因为康德(也许是根据奥西安德尔的匿名前言)认为哥白尼已经用完他的"假说"了。康德从未把他的批判转向与哥白尼对天文学的变革进行对比;恰恰相反,当他谈及哲学"正在走上科学的康庄大道"时,他所想到的物理科学中的等量齐观的革命者也许是像"伽利略、开普勒、惠更斯和牛顿这样的人",而不是哥白尼。不幸的是,一代又一代的注释者都把他的文本曲解成了与哥白尼的类比,这只是促使他们把《纯粹理性批判》同样错误地解释成唯心论的,而康德在第二版中已经强烈反对过这一点。

正如布鲁门伯格所说,

> 一个拥有这样一种无与伦比的重要性的隐喻甚至在读者读完它之前就已经把他的构造性的想象力发动起来了,这既不令人惊奇,也不应受到指摘。康德是在利用一种历史潜能,以史学的后见之明来看,它似乎必定会变成一种独立的力量。

当然,正是这种不确定的"潜能"驱使着我刚才提到的所有那些思想家——尼采、罗素、弗洛伊德、卡尔纳普——找到了关于人被从中心移开这一隐喻的历史描述。我们只有非常坚定,才可能完全抵制住它。然而,别具讽刺意味的是,康德本应在这个过程中发现问题,因为我们意识到,他把理论理性和实践理性"批判性地"区分开来(这使他从早期思想的斯多亚主义倾向中摆脱了出来),恰恰是要防止人在"实际"事务中按照他在自然界中被预先给定的位置的暗示行动。因此,尽管康德这位批判哲学家当然可能把哥白尼的理论用作类比的一个来源,但是如果把它理解成是在定义人与宇宙的关系(就像我们大多数人不断试图去做的那样),

那么这将与他最基本的原则相抵触。

那么,如果朗贝尔特(连同其嵌套的哥白尼体系)和康德都没有为我们如何能够"更加哥白尼",即我们如何能够更加一致地是现代的,提供一个模型,如果我们放弃在史学中对我们的"被从中心移开"的隐喻进行沾沾自喜的或自我贬低的应用,那么前后一致的哥白尼主义对我们来说到底需要什么,这个问题竟然仍是一个悬而未决的问题。

9. 哥白尼世界中的视觉

第五部分"哥白尼世界中的视觉"是本书的最后一个部分,在提出这个未决问题的时候,它首先继续考察了第一部分的导言中所提出的哥白尼革命的"人类学"预设和含意,然后又提出了一些关于当前这个"太空时代"的哥白尼教益的相当新颖的建议。

虽然第一部分也相当多地涉及了视觉,但与之不同,"哥白尼世界中的视觉"这部分并没有把古代和近代关于"对天的静观"与幸福之间的关系进行对比。这里所进行的历史对比是关于前近代的"可见性假定":真实的东西必定在某个时刻以某种方式可见。哥白尼对宇宙的扩张,以及后来的望远镜和显微镜共同把这个假定破除了。理解这个事实颇费了一番周折。在望远镜中看到的新事物使伽利略感到狂喜,但他却并未意识到其无限可改良性所隐含的意义:我们的官能与实在的等级毫无关系,所以他所无法看到的东西的无法估量的范围至少是与仪器第一次能够使他看到的有限范围同样意味深长的。尽管伽利略的发现及其著作产生了革命性的影响,但他仍然固守着这样一个前近代的信念,即视觉是把握实在的清晰样式的途径——因此他没有能够认真地看待开普勒关于行星轨道,以及与其宣布木星卫星有关的问题的纯粹量的研究——布鲁门伯格详细考察了希兹(Francesco Sizzi)对这一宣布所作的一个批判,使其显得非常合理。

帕斯卡用他的两种无限(无限大和无限小),以及利希滕贝格(Lichtenberg)用他的关于人只是在与事物的"表面"打交道的观念,开始对望远镜所揭示出来的哥白尼世界的真实含意进行概念化。布鲁门伯格说,

> 可见世界不仅是物理实在的一个极其微小的部分,而且从质上说,也只是这一实在的前台和无关紧要的表面而已,各种过程和力的结果只是在其上展现出来罢了。可见性本身是一种古怪的形态,是

各种物理事件序列的偶然结果。

布鲁门伯格发现，蒙田第一次预感到了人的知觉的优先地位有可能会崩溃。他在对望远镜一无所知的情况下，强烈地意识到——在中世纪晚期"神学绝对论"的余波中——我们不能把宇宙的适当性看成是理所当然的。这就提醒我们，并不是作为技术上的一个"偶然事件"的望远镜引起了近代对人的官能的适当性的怀疑，而是望远镜进入了一种随时准备接受它的形式（而古代可能并没有做好这种准备）。我们又一次看到，宗教、哲学以及一般意义上的文化是如何（至少是过去）在一种相互作用的过程中与"科学和技术"纠缠在一起，而不是一种单向的过程，其中一方"从外部"决定另一方。

在最后一章中，布鲁门伯格讨论了一个关于这种相互作用的新近的例子：对太空的探索，以及关于我们自身和地球，我们（反思性地）从中学到了哪些东西。他认为，在月球无生命的表面上空看到地球的——"似乎是活生生的"——体验（他把这种体验看作"真实的"，即便只有通过精密的技术手段才能使我们大多数人"拥有它"）第一次使我们能够欣赏到我们这个"宇宙荒漠中的绿洲"的明显的独特性（这已经把我们的"兴趣从遥远的世界转向了近处的世界，从一个离心的方向转到了一个向心的方向"），并通过向我们显示单纯的大小是无关紧要的，从而实际上"把哥白尼关于地球的地位仅仅是一个点，以及通过宇宙的浩瀚来取消其重要性的精神创伤抚平了"。

如果这样一种"向心的"转向果真发生了的话，那么它很可能会被人说成是一种新的"地心说"，并且有人类中心主义之嫌。布鲁门伯格并不担心其中的任何一种说法，不过他所提出的一系列关于探索地外心智——即当前被讨论的最引人注目的"离心"计划——的怀疑性问题最后终于变成了一个建议，它又一次（就像他对我们在史学中应用"被从中心移开"这一隐喻的分析那样）使得通常对"哥白尼革命的训诫"的应用显得有些草率。布鲁门伯格说，他所担心的是，"从先人之见证明人在后哥白尼时代的自由的重任"没有落在那些怀疑地外心智存在的人身上，而是落在了那些为之进行论证的人身上，因为认为理性是有机进化的自然顶点，这一假定（所以如果这种进化在宇宙中的另一个地方发生，那么它将最终产生理性存在物，我们也许有朝一日能够与之进行交流）可能本身就是人类中心主义的一个幻觉（一种对"人要把创造的极致交给自

己妥善保管的古老偏爱"的重复)。布鲁门伯格写道,

> 【如果一个人遵从】人类学的所有暗示,那么理性就将不是自然成就的顶点,甚至也不是其逻辑上的延续,而将是一条缺乏调节的危险道路、适应的一种代用品、由于以前使人安心的实用安排以及对周围稳定环境的长久不变的专门化不再有效而想出的一种权宜之计。

如此一来,被十八世纪当成哥白尼主义本质的东西——即理性作为其他一切事物的目的在所有"世界"中都普遍存在——将是一种根本性的"前哥白尼的"错误;而接受地球可能的独特性和人的理性将是前后一致的哥白尼主义中的下一个期待已久的步骤。

以这种方式"让理性归于其位"(无论是比喻意义上还是字面上),当然也是布鲁门伯格针对笛卡儿/启蒙运动/实证主义把科学理性(相对于人的其他思维模式)奉为一种已经掌握的超越于其他一切的合理观察而一直在进行的"相对主义"批判的推进。这种批判的一个引人注目的推论就是,最后一章把从太空(更具体地说是从月球)看地球的活生生的体验当成了其出发点。"开普勒已经预先描述了它,但如此一来,知识就不是重要的东西了"。于是,在布鲁门伯格所认为的这个"太空时代"正在经历的向心的、"向地性的"转向中,视觉的"直观"又重新把自己肯定为人与世界之关系的一个关键要素。因此在这里(也是既没有指责,又没有拒斥我们思考这些主题的历史中的任何阶段),布鲁门伯格又一次用被现代性(经常是以"前后一致的哥白尼主义"的名义)斥之为过时的偏见的前近代假定重新建立了一种连续性。就像在《近代的正当性》和《神话研究》中那样,他在这里也是要努力把近代的本质性成就与其修辞性的伴随物区分开来,并且表明这些成就是如何从人的经验的其他方面发展出来,而不是使它们无效的。